سلسلة أبحاث جامعية محكمة يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

26

صفحة

Editions Al-Adab 1923

42 Opera square - Cairo – Egypt

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة ت: ٢٣٩٠٠٨٦٨

البريد الإلكتروني e.mail: adabook@hotmail.com



بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

دراسات عربية وإسلامية / إشراف حامد طاهر . ـ القاهرة:
مكتبة الآداب ، ٢٠٠٨ .
١٨٠ ص ؛ ٢٤ سم . ـ (سلسلة أبحاث جامعية محكمة ؛
الجزء ٢٦)
تدمك ٠ ٩٥٨ ٢٤١ ٩٧٧
١ـ الفلسفة الإسلامية ـ تاريخ ونقد
أ- طاهر ، حامد (مشرف)
ب- السلسلة ١٨٩,٠١

عنوان الكتـاب: دراسات عربية وإسلامية (ج٢٦)
تقديم وإشراف: د. حامد طاهر
رقــم الإيداع : ٧٤٧٣ لسنة ٢٠٠٨م
الترقيم الدولي: I.S.B.N. 977 - 241 - 958 - 0

مكتبة الآداب
٤٢ ميدان الأوبرا ـ القاهرة
هاتف ٢٣٩٠٠٨٦٨ (٢٠٢) ـ
e-mail: adabook@hotmail.com



تقديـــم

كنت قد وعدت فى جزء سابق من السلســلة أن أنشــر أحــد الأبحــاث أو إحدى المقالات المتميزة التى كتبها رواد الفكر العربى والإسلامى فى العصــر الحديث ، لتكون علامة هادية لشباب الباحثين من ناحية ، ولكى تذكرنا بأننا نسير على نفس الطريق ، ونتبع نفس المنهج من ناحية أخرى . ومن أمثلة ذلــك مــا صدر فى الجزء (15) للمرحوم د. أبوالعلا عفيفى فــى بحثــه القــيم (نظريــات الإسلاميين فى الكلمة)، وفى الجزء (19) للمرحوم د. غنيمى هلال فى بحثه غير المنشور بعنوان (شرح النص الأدبى : مــنهج وتطبيقــه)، وفــى الجــزء (20) للمرحوم محمد الخضر حسين فى بحثه الفريد (السنة والبدعة) ..

واستمراراً لهذه الخطة الحميدة ، يضم الجزء الحالى بحثاً قيماً للمرحــوم الدكتور محمود قاسم بعنوان (النهضة عن طريق العلم والدين) وهو مســتل مــن كتابه النادر (الإسلام بين أمسه وغده) الذى نشر بالقاهرة سنة 1955، ومازالــت معظم آرائه صحيحة حتى اليوم ، رغم اختفائه تماماً مــن الأســواق ، ومعظــم المكتبات !

وبعد .. فإننى أقدم الشكر الجزيل إلى تلك النخبة المتميزة من العلماء والباحثين الذين شاركوا فى الاحتفال بمرور خمسة وعشرين عاماً على صدور (سلسلة دراسات عربية وإسلامية) والتى شرفت بحضور أ.د. على عبدالرحمن رئيس جامعة القاهرة ، الذى أشاد بالجهد المبذول فيها ، كما وعد بدعمه .

والواقع أن العمل العلمى الجاد فى البلاد العربية كلها مازال يعانى من صعوبات كثيرة ، ولكن الإيمان به ، والثقة فى أنه هو الطريق الصحيح لنهضة الشعوب العربية والإسلامية هما اللذان يسهلاّن الكثيرمن الصعوبات ، ويتجاوزان معظم العقبات .

وفقنا الله لمواصلة هذا العمل ، والوصول به إلى ما يرضى الله تعالى أولاً ، ثم الباحثين والقراء ثانياً .. إنه نعم المولى ونعم النصير .

6 محرم 1429 هـ
15 يناير 2008م

المشرف على السلسلة
أ.د. حامد طاهر

النهضة عن طريق العلم والدين
(قراءة فى أفكار الأفغانى)

أ.د. محمود قاسم *

أجمع المصلحون منذ أواخر القرن التاسع عشر علـى أنـه لـن تقـوم للمسلمين قائمة إلا بالعلم ، ولا يريدون به هذا العلم المستحجر الذى عرفوه فـى كتب المتأخرين من الفقهاء وأهل الجدل ، ذلك العلم الذى مـازال يطبـع عقـول ملايين من أبناء المسلمين بطابع الجمود وضيق الأفق الذى تتميـز بـه عقليـة القرون الوسطى ، وإنما يريدون به العلم الحديث ، أى العلم الأوربى الذى يعتمـد على كشف القوانين وتسخير الظواهر الطبيعية ؛ ذلك أن هذا العلم هو الذى يحرّر العقول من الأوهام والأباطيل ، وهو الذى يستطيع أن يجـدد حيويـة الشـعوب الإسلامية ، وأن يعين أبناءه على الاقتراب من مصادرهم الأولى التـى اسـتغلقت على أفهامهم ، مع أنها أكثر وضوحاً وبداهة ، مما اخترعـه ذوو اللجـج مـن علمائهم السابقين .

ونقول : إن المصلحين أجمعوا على ضرورة الاستعانة بالعلم الحـديث ؛ لأنهم رأوا أن تقدم أهل أوربا ، إنما يرجع إلى تحـررهم مـن عقليـة العصـور الوسطى ، ومن رجال الكهنوت الذين زعموا أنهم قادة الفكر وحملة العلم الدنيوى والأخروى . لذلك نرى أمثال أحمد خان فى بلاد الهنـد يقـرر فـى صـرامة أن المسلمين لن ينهضوا إلا إذا أخذوا عن أوربا علومها ومدنيتها ؛ ذلك لأن العلم لا يفقد المسلمين شخصيتهم ودينهم ؛ بل إنهم فقدوا ذلك أو كادوا يفقدونـه بسـبب

---

* أستاذ الفلسفة الإسلامية ، وعميد كلية دار العلوم الأسبق ، وأحد رواد الفلسفة الإسـلامية فـى العـالم العربى (توفى 1970)

جهلهم ، ومن ثم يجب عليهم أن يشاركوا الأمم الأوربيــة فـــى معارفهـا ، وأن يزاحموها ما استطاعوا فى كل فروع العلم والفن . كذلك رأى محمد عبـده فـــى مصر أنه لا أمل فى نهضة المسلمين فى مصر إلا بإصلاح الأزهر وإدخال العلــوم الحديثة وتطهير الدين من الخرافات التى تفيض بها تلك الكتب التى ينظـر إليهـا بعض المشتغلين بدراسة الدين نظرة التقديس التى لا تقوم على الفهم ، بقدر مـا تقوم على الجهل والرغبة عن تكوين رأى شخصى .

لكنا سنشير بصفة خاصة إلى موقف أكبر هؤلاء المصلحين ، ونريد بـه جمال الدين الأفغانى ، فقد قيل عنه إنه كان عدواً للحضارة الأوربية ، وإنه وقف فى سبيلها حتى لا تنفذ إلى بلاد المسلمين . وربما احتج هؤلاء بموقفه من أحمد خان فى الهند ، ومن آراء الفلاسفة الماديين فى رسالته للرد على الـدهريين [1]، أو ربما احتجوا بنقده لجماعة ممن بهرتهم مظاهر الحضارة الأوربية وقشورها ، أو ربما لم يحتجوا بشئ من هذا كله أو من غيره ، لكنهم أرادوا – لسبب لا نـود البحث عنه – أن ينسبوا إلى الأفغانى رأياً لم يكن من آرائه فى حقيقـة الأمـر . ونقول إننا لا نود البحث عن العوامل التى قد تدعوهم إلى تجريح هـذا الرجـل ؛ لأن هناك ما هو أجدى فى نظرنا من الاستطراد فى هذه المسألة ، ونريـد بـذلك الأهم الأجدى أن جمال الدين عرف للعلم الحديث قيمته ، وأنه لا ينكـر أن تقـدم أوربا يعتمد على أساس من العلم الصحيح ؛ بل إنه ليأخذ على المسلمين ، وعلى علماء الدين منهم خاصة ، أنهم يقفون من العلم موقف العداء ، بحجة المحافظـة على العقيدة وعلى التقاليد ، ذلك أنه لا يجهل أن هذا الدين يدعو إلى العلم ، وأن القرآن يعجب لهؤلاء الذين يسوون بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون .

وكيف يجهل الأفغانى موقف الإسلام من العلم ، وهو الذى لا يفتأ يـردد فى كل مناسبة أن الإسلام ليس عدواً للعقل أو مناهضاً له ، وأنه يمتاز عن غيره من الأديان بدعوة الناس إلى البحث النظرى والبرهنة على عقائدهم ، والسعى فى

---

[1] انظر كتابنا جمال الدين الأفغانى : حياته وفلسفته ، ص 108 ، 109.

تحصيل العلم ولو كان فى أقصى أطراف الأرض ؟ فهل لأحد أن يزعم ، بعد ذلك ، أن الأفغانى كان رجعياً مقلداً ، وأنه وقف فى طريق نشر الثقافة الغربية فى الشرق ؟ حقاً لقد دحض بعض الآراء الفلسفية الإلحادية ونعنى بها نظرية الماديين ، أو أصحاب المذهب الوضعى ، وهو ذلك المذهب العلمى المزعوم الذى ساد فى أوربا فى أواخر القرن الماضى ؛ لكنا نعلم الآن أن كل الآراء الفلسفية الإلحادية التى حيكت حول نظرية "داروين" هى أبعد عناصر هذه النظرية عن طبيعة العلم باعتراف المشتغلين بالفلسفة فى وقتنا الحاضر . كذلك نعلم أن العلماء فى هذا العصر قد رجعوا عن المذهب الوضعى الذى زعم أن العلم قد أدرك غايته ، فاعترفوا أن آفاق العلم مازالت أكثر امتداداً واتساعاً مما خيل لبعض الفلاسفة كأوجست كونت وأتباعه ؛ ممن كانوا يرون أن العلم كشف عن جميع القوانين الممكنة ، وأنه يستطيع أن يحل محل الدين فى وضع أسس الأخلاق دون حاجة إلى العقائد الدينية ، كالإيمان بوجود الله وخلود النفس . فإذا كانت هذه الآراء الإلحادية ، أو الفكرة المفرطة عن قيمة العلم ، هى التى حاربها جمال الدين فإنا لنعجب لأمر هؤلاء الذين يرمونه بأنه كان عدواً للعلم ؛ إذ كان أولى بهم أن يعترفوا بأنه كان صادق النظرة ، وأنه سبق علماء عصرنا فى هتك ستار هذه الآراء الفلسفية الخاطئة ؟

هذا إلى أن الأفغانى يأخذ على المسلمين أنهم لا يقتبسون من الحضارة الأوربية سوى مثل هذه الآراء الفلسفية الواهية ، ولا يرتضون منها غير كل تافه لا خطر له ؛ بل هم أسرع الناس إلى اختيار كل شئ يزيدهم انحلالاً وتدهوراً ، ثم يغفلون عن العلوم الحقيقية كعلوم الطبيعة والكيمياء والهندسة والميكانيكا ، وغيرها من العلوم التطبيقية أو الفنون التى لا غنى عنها فى تسخير قوى الصبيعة، وكسب أسباب القوة الحربية . ولو أنهم فهموا دينهم حق الفهم لعلموا أن تحصيل مثل هذه العلوم واجب دينى ، قبل أن يكون واجباً اجتماعياً ؛ لأن الإسلام يدعو أهله إلى أن يكونوا أقوياء ، وذلك أمر لا سبيل إليه إلا عن طريق العلم . فمن العبث إذن أن يقال إن جمال الدين كان عدواً للعلوم الحديثة ؛ إذ كيف

ينادى مصلح من طبقته إلى العودة إلى الدين الصحيح ثم يعلنها حرباً عواناً على العلم الذى يدعوا إليه هذا الدين ؟ حقاً إن من يحارب العلم رجل يجهل حقيقة الإسلام وحقيقة العلم . وما نظن أن الأفغانى قد بلغ هذا الحد من الغفلة التى ربما نسبها إليه من لا علم له بآرائه الحقيقية !

موقف المسلمين واليابانيين من العلم الأوربى :

فإذا بقى بعد ذلك ريب فى نفوس من يصفون جمال الدين بأنه كان عدواً للعلم ، فمن اليسير أن يلتمسوا رأيه فى المقارنة بين موقف المسلمين واليابانيين من حضارة الغرب . فقد فتن الأولون – كما قلنا – بالمظاهر التافهة لهذه الحضارة ، كما شغلوا عقولهم بالآراء الإلحادية ؛ بينما احتفظ الآخرون بعقائدهم الوثنية ، ووقفوا فى طريق التبشير بالدين المسيحى ، واحتفظوا بتقاليدهم العتيقة، لكنهم حرصوا كل الحرص على تقليد الأوربيين تقليداً صحيحاً ؛ وذلك باقتباس علومهم المختلفة . لذلك رأيناهم يرسلون البعثات العلمية بالمئات لتحصيل كل نافع ، ثم ترجموا العلوم أولاً ؛ لأن حاجتهم إلى العلم كانت أشد من حاجتهم إلى الأدب أو إلى مذاهب الإلحاد ، وهذا فيما نعلم عكس الاتجاه الذى سلكه المسلمون حتى زمن قريب . ويفسر لنا هذا المسلك لماذا ما برحنا متأخرين عن الغرب بأشواط بعيدة . أما اليابان فقد نهضت نهضة علمية حقيقية، وأرغمت الأوربيين على احترامها ؛ لأنها سابقتهم فى ميدان العلم والصناعة حتى سبقتهم .

وربما أمكن تفسير هذا الفارق بين اليابانيين والمسلمين بأن أمة اليابان لم تشهد من الكوارث التاريخية ما شهدت الأمة الإسلامية . فقد ظل اليابان مغلقاً فى وجه الغرب والمسيحية أكثر من قرنين من الزمان . ثم فتح أبوابه على العالم الخارجى ، فرأى أنه يستطيع هو الآخر أن ينشئ إمبراطورية عظمى ، وأن تحقيق هذا الأمل لا يكون إلا باصطناع الأساليب التى يستخدمها الغرب من إعداد

القوة ، وذلك أمر لا سبيل إليه إلا بتحصيل العلم . أما بلاد المسلمين فقد فتحت أبوابها منذ أجيال بعيدة للغزو الأوربى ، سواء أكان حربياً أم فكرياً ؛ لكنها بقيت فى أثناء ذلك بمعزل عن الحركة العلمية الصحيحة . وساعد على ركودها أن فلاسفة الغرب حرصوا على التغرير بالشرق ، فأطروا أهله بأن شرقهم مهبط الوحى ومسرح الخيال . وأن العقلية السامية لا تقوى على التعمق والتحليل وسبر غور الظواهر للكشف عن قوانينها . وفرح الشرقيون ، ومن بينهم المسلمون ، بهذا الإطراء ، وحسبوا أن خيالهم وروحانيتهم شئ أصيل فيهم ، ولو بحثوا فى أعماق نفوسهم ، فى الوقت الحاضر ، لوجدوها على غير كثير من الخيال والروحانية ، وأنهم جماعة من المرضى ، وأن الغرب قد أحسن التغرير بهم حتى يقضى على كل محاولة جدية لتقليده تقليداً صحيحاً ، وأن له فى ذلك التغرير أساليب شتى ؛ فهو يعلم أنه لن يستمر مسيطراً على الشرق إلا إذا وقف فى سبيل نهضته عن طريق العلم . فقد شهدنا كيف اجتهد الإنجليز فى صرف المصريين عن المناهج الصحيحة ، وحاولوا أن يدخلوا فى روعهم أن بلادهم زراعية فحسب ، وأنها لا تصلح لأى نوع من الصناعة ، وبخاصة صناعة النسيج التى تتطلب جواً إنجليزياً لا مصرياً ؛ ورأيناهم كيف غيروا اتجاه التعليم ، وجعلوا يعدون طبقة من الموظفين الذين يشبهون الآلات الصماء ، ولا يقطعون برأى دون الرجوع إلى رؤسائهم من الأجانب . وهكذا قضى على روح الابتكار وعلى الرغبة فى حرية التصرف . وساءت الأداة الحكومية بعد خروج هؤلاء الرؤساء ؛ لأن المرؤسين ألفوا ألا يبتوا فى أمر من تلقاء أنفسهم ؛ بل لابد من مسئول يرجع إليه . فغدا كل يطرح المسئولية عن نفسه ليلقيها على غيره ، وبين هذا وهذا وذاك تضيع حقوق الناس .

وكيف لا يحاول الغرب خديعة الشرق ؟ إنه يوهمه أنه جاء إلى بلاده لكى ينهض بأهلها ، فيظن الشرقى أن سيطرة الغرب مؤقتة ، وينسى أن هذا الغرب لن يفى بوعده . وكيف له أن يحترم عهداً وهو يرى رأى العين أن كل شعب يستعمره ، هو شعب جاهل خامل يقيم ببقاع خصبة غنية بالمعادن والثروات

الطبيعية ، وبأقاليم تتسع للمشروعات الاقتصادية الكبرى ؟ هذا إلى جانب اعتدال جوها وموافقتها لحياة الجنس الأوربى الذى يؤمن أنه أحق الناس باستغلال هـذه البلاد ، وأنه ليس للشرقيين أن يحتجوا إذ لو كانوا فى مكان الأوربيـين لفعلـوا مثلهم .

الجمع بين التعليم النظرى والعملى :

ولما كانت حياة أهل الشرق بالعلم الصحيح موتاً لحكم الغرب فيهم[1] لـم يكن بد من أن يحوروا فكرتهم عن العلم تحويراً شاملاً ؛ بحيـث لا يكـون العلـم ثقافة سطحية هى أقرب إلى الجهل منها إلى أى شئ آخـر . فيجـب أن يهـدف التعليم عندهم إلى الجمع بين الناحيتين النظرية والعملية . ذلك أننا نميل عادة إلى تقليد الأوربيين فى مظهرهم ، فنحسب أن العلم سبيل إلى الانصراف عـن العمـل اليدوى ، مع أن الأكثرية الغالبة من شباب أوربا تنفر من الوظائف الحكوميـة ، وتتجه نحو الأعمال الحرة ؛ لأنها أقصر الطرق إلى تحصيل الثروة والرفاهيـة . فيجب إذن أن نقلد الغرب فى اتجاهاته الصحيحة وأن ننظر بعين الحذر إلى اندفاع شبابنا إلى الدراسات النظرية التى تخلق طبقة من المستهلكين لا المنتجين . وقـد آن للشرق أن يعلم أن مستقبله رهن بالعمل والإنتاج ، فإن أصـغر دول الغـرب رقعة ربما كانت تفوق فى إنتاجها ممالك الشرق الأوسط بأسرها .

وليس من بأس أن يعلم الطفل الحدادة والنجارة وتربيـة الحيـوان إلـى جانب القراءة والكتابة والحساب "حتى يخرج رجل علم وعمل ، لا رجل غطرسـة وعجرفة وكسل ، يكثر به وبأمثاله العدد ولا ينتفع به أحـد " ، وحتـى لا تجـد الأقطار الشرقية نفسها أمام تلك الأزمات الشاذة التى يسمونها "أزمات المتعلمين" ويريدون بها ، أن خريجى الجامعات أو المدارس العليا لا يجدون عملاً يتناسـب

---

[1] وهذه كلمة لجمال الدين الأفغانى .

مع مؤهلاتهم العلمية . ونقول إنها أزمات شاذة ؛ لأنها غير معروفة فى الغـرب بل تجرى الأمور على عكس ذلك ؛ فإننا نسمع بين حين وحين أن إقبال الشـباب المتعلم على الأعمال الحرة فى المعامل والمصانع يزعج أساتذة الجامعات إلى حد كبير ؛ لأنهم يرون أن خيرة المتخرجين ينصرفون عـن مهنـة التـدريس فـى الجامعات مما ينذر بهبوط المستوى العلمى عندهم .

أما فى الشرق فما زالت العلوم النظرية والآراء الفلسـفية والدراسـات التاريخية تحتل المقام الأول فى المعاهد . وكثيراً مـا يتجـه المتخرجـون فـى المدارس العملية إلى الكليات النظرية للحصول على مؤهل علمى يتيح لهم الظفـر بإحدى الوظائف الكتابية ، فراراً من عناء مهنتهم العملية ، ومـن سـوء تقـدير الناس لها . وهذا هو أحد أسباب تأخر الشرق حتى الآن . فإنه بدأ يقلـد الغـرب قبل اليابان ، لكنه لم يصل بعد إلى ما أدركته هذه الأمة من قوة وثروة . ذلـك أن العلم الصحيح هو الذى يجمع بين الجانب النظـرى والعملـى . وقـد ازدهـرت الحضارة الإسلامية فيما مضى بسبب العلم . واليوم يفوقنا الغرب أيضـاً بسـبب العلم ؛ لأنه مصدر القوة والسطوة ، بينما يستسلم له الشرق بسبب الجهل ، وهو منبع كل ضعف وتخاذل . وقد يقال إن شباب الشرق مكـره علـى الاتجـاه إلـى الدراسات النظرية لأن منافذ العمل مسدودة أمامه بكل سبيل : ولا ندرى إذا كان أصحاب هذا الرأى جادون فيما يقولون ؛ لأننا نرى كيف نزح الأجانب إلى بلدنا ، فوجدوا فى مجال الاقتصاد والصناعة مجالاً فسيحاً كان سبباً فـى ثـرائهم وفـى سيطرتهم على توجيه الاقتصاد القومى . فالمسألة إذن مسـألة تربيـة وإعـداد وتوجيه . وربما كان حظنا فى هذه الأمور قليلاً منذ عدة أجيال .

غير أنه إذا وجب علينا أن نأخذ عن الغرب علومـه النظريـة والعمليـة فليس معنى ذلك أن نعتقد أن الحضارة الأوربية المادية هى المثل الأعلـى الـذى ينبغى لنا تحقيقه فى الشرق . حقاً إن العلم قد تقدم تقدماً مذهلاً فى أواخر القـرن التاسع عشر، وما برح مجال التقدم فيه غير محدود . لكن العلم لا يوصف بالخير أو الشر فى ذاته ؛ بل الإنسان هو الذى يحسن أو يسئ توجيهه . وقد رأينا كيف

غلبت النزعة المادية على أهل أوربا فسخروا العلم ، لا لنفع البشر ؛ بل استخدموه أكثر ما استخدموا فى صنع أدوات القتال ، واستعانوا به على استرقاق الأمم المتخلفة واحتكار ثرواتها الطبيعية ، أو لإشعال نيران الحروب العالمية فى قارتهم وفى غيرها . وقد غالت الأمم الغربية فى هذا الاتجاه المادى إلى حد أن كثيراً من عقلائها يرى أن الحضارة الأوربية مهددة بالإفلاس والتدهور إن سارت فى طريق النزعة المادية حتى نهايته . ومن قبل قال جمال الدين شيئاً من هذا القبيل فى أحاديثه الخاصة . وهذا هو ما ردده "غاندى" من بعده ، وهذا هو ما يخشاه الأوربيون أنفسهم فى منتصف القرن العشرين . فهل يحق لأحد أن يسارع إلى اتهام الأفغانى بعدائه للعلم ، مع أنه نادى منذ ستين عاماً بأن العلم الصحيح هو الذى يقود إلى السلام والرخاء ، لا إلى الحرب والفناء؟

وربما كان جمال الدين الأفغانى الذى قيل إنه يحارب العلم الحديث أكثر فهماً لحقيقة هذا العلم من كثير من فلاسفة الغرب فى عصره من أمثال أوجست كونت ، الذى كان يسخر من الفلكيين الذين يريدون الكشف عن أجرام سماوية جديدة ، بحجة أن هذه الكشوف لا تعود على المجتمع الإنسانى بأى نفع ما ؛ فى حين يقول الأفغانى : "كل عناصر الوجود فى هذا العالم الفانى خاضعة للعقل المطلق الإنسانى فكل مستحيل اليوم فى الطب والصناعة سوف يكون غداً ممكناً". كذلك كان يعتقد أن كل ما يوجد على وجه الأرض له سبب ، وإن خفى ، وأنه يمكن تفسير الأشياء جميعها بإرجاعها إلى أسبابها . أما تفسير بعض الحوادث والظواهر بالصدفة والاتفاق فلا يرتضيه سوى الجاهل . فإن الصدفة لا تفسر شيئاً ؛ بل هى دليل جهلنا بحقيقة أشياء . ولذلك كثرت الصدف عند الجاهل أما

فى نظر العلم فهى قليلة ، وعند القدرة الإلهية معدومة ولا وجود لها . وهذا هـو ما ردده العلماء الأوربيون بعده ، وبعبارات تشبه عباراته شبهاً عجيباً [1].

كذلك اهتدى جمال الدين إلى فكرة يعتز بها علماء العصر ، وهى نسـبية العلم الذى لا يكاد يقف عن حد ، والذى يكمل مع الـزمن ، دون أن يصـل إلـى غايته أبداً ؛ فإن العلم أوسع من أن تحيط به حياة الفرد أو حياة الأمم "و كل مـا وصل إلينا من العلوم مع خدمة ألوف الرجال لها متعاقبين من علماء محققـين ، وعلى مدى الأجيال العديدة لم تزل بالنسبة إلى الحقائق الثابتة فيها علوماً ناقصة، أو هى فى حقيقتها قشور لتلك العلوم فى غايتها وحقيقتها ، وتلك هى الفكرة التى سادت فى أوربا بعد موت الأفغانى ، والتى مازالت تسود حتى الآن [2].

وإنما أبحنا لأنفسنا أن نستطرد قليلاً فى حديثنا عن فكرة جمال الدين فى العلم ، لكى نبين أنه أكثر فهماً لحقيقة العلم الصحيح ورسالته مما يظـن هـؤلاء الذين رموه بأنه كان مناهضاً للثقافة الغربية ، وأنه حرم الشرق من اقتباس هـذه الثقافة ، وأنه عاد بالمسلمين إلى الوراء ، وشغلهم عن مستقبلهم بالـدعوة إلـى الهياج والثورة والعودة إلى القديم . ونقول إنه أكثر فهماً لقيمة العلم مما يـزعم هؤلاء الذين ينسبون إليه رأياً لم يقل به ؛ لأنه لم يقف فى دعوته عند حد الحض على الثورات السياسية ؛ بل دعا المسلمين إلى الخروج من ثقـافتهم الراكـدة ، وحثهم على تحصيل العلوم الحقة التى ربما أتاحت لهم الدفاع عن أنفسهم.

على أنه ينبغى ألا نخصص أكثر من هذا القدر للرد على هـؤلاء الـذين يحاولون الحط من شأن رائد المصلحين فى العصر الأخير ؛ إذ الحكم بيننا وبينهم هو مسلك الأمم الإسلامية فى الوقت الحاضر . فإن أكثر هذه الأمم تقدماً هى تلك التى تبعت تعاليم الأفغانى ، فبدأت تجمع بين الدراسات النظرية والعلميـة ؛ فـى

---

[1] قال هنرى بوانكاريه فى كتابه "قيمة العلم" : إن القانون (الطبيعى) من أحدث الكشوف التى اهتدى إليها العقل الإنسانى . ومازالت توجد شعوب تعيش فى معجزات مستمرة ، دون أن تبدى دهشتها لذلك . أما نحن فيجب أن ندهش من اطراد الطبيعة ونظامها .

[2] إرجع إلى كتابنا : المنطق الحديث ومناهج البحث .

حين أن أكثرها تخلفاً هى تلك التى ما برحت تقنع بالدراسات النظرية السطحية التى يخيل إليها أنها هى المعرفة الحقة . ولقد حسب بعض الناس أن هذه المعرفة النظرية تكفى فى إصلاح حال المسلمين ؛ لكن خفى عن أصحاب هذا الرأى أن هذه الحال بلغت من السوء مبلغاً لا يجدى معه أن تنشر الأفكار الفلسفية والأخلاقية لتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق فى أمم عم فيها الذهول ، وسيطر الجهل فيها غير منازع . فماذا تجدى هذه الأفكار فى أمة قل قارئوها ، وندر الفاهمون من بين هذه القلة ؟ هذا إلى أن من قد يستطيع الفهم منهم ربما حمل الكلام على غير معناه " لضيق فى التصور أو ميل مع الهوى ".

حقاً إن مثل هذه الآراء الفلسفية قد تؤتى ثمارها فى الأمم المتحضرة ، التى أخذت بنصيبها من العلم والرفاهية ، فهفت نفوس أفرادها إلى الاطلاع على الجديد من النظريات الأدبية والسياسية ؛ لأنها تجد فى ذلك نوعاً من الترف العقلى الذى ينسيها مشاكل الحياة المادية لوقت قصير تعود بعده إلى حياة الجد والعمل . وليس ذلك الشأن فيما نعلم شأن البلاد الشرقية ؛ بل إن الترف العقلى فى مثل هذه الحال يشبه الطعام الجيد الذى لا يلائم طبع المريض فتزيد العلة حدة، وتزداد الصحة سوءاً . وكيف لنا أن نحدث ذوى البطون الخاوية والأقدام العارية عن نظريات فلسفية كنظرية النشوء والارتقاء لدى " داروين" و نظرية الواجب الأخلاقى كما كان يفهمها "كانت" ؟ إن ما يحتاج إليه أصحاب هذه البطون والأقدام هو معرفة علمية عملية تقتل جوعهم ، وتحفظ أقدامهم من وهج الحر وقذارة الطريق . وبعد ذلك فقط يمكن أن نحدثهم عن نظريات العصر الحديث ونظريات العصر القديم. أما قبل ذلك فلابد من أن يحيا الإنسان قبل أن يتفلسف !!

العلم وحده لا يكفى :

لقد خيل إلى الإمام محمد عبده أن الإصلاح إنما يكون بإنشاء المدارس العامة دفعة واحدة ، فى كل بقعة من بقاع الممالك الإسلامية ، ويجعلها على

نسق مدارس أوربا . وهكذا تتم المعرفة بسرعة ، وتتقدم الأخـــلاق تبعـــاً لتقـــدم العلم. لكن أستاذه كان أبعد نظراً وأصدق حدساً ؛ لأنه كان يرى أن العلم لا يكفـــى فى النهضة بالأخلاق ، وهذا ما أثبته تطور العلم فيما بعد ؛ فإن بعض المـــدارس الفلسفية فى أوربا حاولت اتخاذ العلم أساساً للأخلاق بدلاً من الدين ، ونعنى بهـــا مدرسة علم الاجتماع الفرنسى ، غير أنها لم تفلح ؛ وعاد المصـــلحون يقولـــون بضرورة الدين لبناء الأخلاق [1]. كذلك فطن الأفغانى إلى أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى كانت تسيطر فى عصره لا تتيح تحقيق فكرة تلميذه . حقـــاً قـــد تكون الفكرة جليلة فى حد ذاتها ؛ لكنها عسيرة التحقيق ومشكوك فى نتائجهـــا ؛ إذ ".. ما أبعد ما يظنون . فإن هذا العمل العظيم إنما يقوم به سلطان قوى قـــاهر يحمل الأمة على ما تكره أزماناً ، حتى تذوق لذته ، وتجنى ثمرته ، ثـــم يكـــون ميلها الصادق من بعد نائباً عن سلطته ، قائماً مقامها فـــى تنفيـــذ مـــا أراد مـــن خيرها؛ ويلزم له ثروة وافرة تفى بنفقات تلك المدارس وهى كثيرة . وموضـــوع كلامنا فى الضعف ودوائه . فهل مع الضعف قوة تقهر ، وثروة تغنى ؟ ولو كـــان للأمة هذان لما عدت من الساقطين . فإن قالوا يمكـــن التـــدرج مـــع الاســـتمرار والثبات واقتناهم على الإمكان لو لا ما يكون ، وما هو كائن من طمع الأقويـــاء ، حتى لا يدعوا إليهم سبيلاً لأن يستنشقوا نسيم القوة ، فأين الزمان لنجـــاح تلـــك الوسائل البطيئة الأثر ؟ على أننا لو فرضنا مسالمة الدهر ، ومنحت الأمة مدة من الزمان تكفى لبث تلك العلوم فى بعض الأفراد والاستزادة منها شيئاً فشيئاً ، فهـــل يصح الحكم بأن هذا التدرج يفيدها فائدة جوهرية ؟"[2].

ثم إن بعض الشرقيين قد يبلغ درجة الكمال فى تحصيل العلم والفلسفة ، وربما قيل إنهم يستطيعون إرشاد إخوانهم . لكن ليس القول بمنطبق دائماً علـــى الواقع ؛ فإنه لا يكفى أن تنقل النظريات إلى بيئة ما لكى تنجح فيهـــا ، بـــل مـــن

---

[1] انظر كتابنا : جمال الدين الأفغانى : حياته وفلسفته ، ص 131- 132.

[2] خاطرات جمال الدين ، ص 333- 334.

الضرورى أن تعدل هذه البيئة وأن تحور تحويراً أساسياً حتى تستعد لقبول العلوم الحديثة . فإن هذه العلوم نشأت فى الأمم الأوربية فى ظروف محددة ، ثم ازدهرت بعد أن قطعت فى نموها مراحل معينة . فإذا هى نقلت دفعة واحدة ، إلى بيئة لا تناسبها فإنها توشك أن تؤدى إلى عكس الغاية المرجوة منها ؛ إذ كيف تتسرب إلى الأذهان المشحونة بأفكار وتقاليد عتيقة لا تتلاءم مع هذه الآراء الجديدة ، وبخاصة إذا كانت آراء فلسفية أو نظرية لا تتصل بحياة الأمة ؟

إن الشرق فى حاجة إلى الحياة قبل حاجته إلى الفلسفة ، وهو أشد احتياجاً إلى الفنون العملية منه إلى الآراء النظرية . وإن أفضل النظريات السياسية أو الأخلاقية لتعجز عن تعديل أخلاق الأفراد وإرشادهم إلى طرق الرشاد بل من الضرورى أن يتم التقدم المادى أولاً لأنه أساس لكل تقدم ثقافى أو فلسفى. فإذا قيل : إن اليابان قد نجح فى نقله للعلوم الأوربية دفعة واحدة فليس هناك ما يحول دون أن يسير الشرق الإسلامى كله على نهجه قلنا : إن هذا الشرق لم يفعل كما فعل اليابان ؛ لأن بيئة اليابان تختلف عن بيئتنا ، ولأن سياسة اليابان سياسة دولة مستقلة تأخذ ما تريد وتدع ما لا تريد ؛ فى حين أن الشرق الإسلامى كان تحت سيطرة أو نفوذ الغرب . وهذا هو السبب فى أن ناقلى هذه العلوم – إن وجدوا – يعجزون عن التحرر من أوهامهم المألوفة ومما رسخ فى نفوسهم ، على عهد الصبا ، من تعظيم الأمم الغربية ، فيأخذون عنها علوماً نظرية يسمعونها وقد لا يفهمونها ، ثم لا يراعون مناسبتها لأبناء أمتهم . هذا إلى أنهم قد يفقدون حاسة النقد والحكم السليم، فيعتقدون أنهم أدركوا غاية العلم.

وحقيقة فشلت حركة النقل والاقتباس حتى مطلع القرن الحالى ؛ لأنها كانت تتجه إلى العلوم النظرية والآداب أكثر منها إلى الفنون العملية وإلى العلوم الطبيعية . هذا إلى أن أهل الشرق لم يحاولوا الجمع أو التوفيق بين الثقافتين الغربية والشرقية ، على الرغم من البعثات العديدة التى أرسلت فى القرن الماضى. ذلك لأن الشرقيين عنوا فى الواقع بالمظاهر الغربية أكثر من عنايتهم بالجوهر، لذلك لم تحقق بعثاتهم نفعاً كبيراً ، ولم تتغير أحوال هذه الدول من

الضعف إلى القوة . وقد تساءل الأفغانى فقال : " هل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك ، وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة ؟ هل صاروا أحسن حالاً مما كانوا عليه قبل التمسك بهذا الحبل الجديد ؟ هل استنقذوا أنفسهم من أنياب الفقر والفاقة ؟ .. وهل أحكموا الحصون وسدوا الثغور ؟ " ويمضى جمال الدين فى تسائله وتعجبه ، وهو آمن من أن يجد أحداً يناقضه . فإن التاريخ يشهد بأن مصر والدولة العثمانية أخذتا فى الانحلال فى القرن التاسع عشر حتى سقطت الأولى فى يد الإنجليز ، وحتى أصبحت الثانية دولة مريضة ، ثم لم تلبث أن فقدت ولاياتها فى الشرق والغرب .

فإذا قيل : ألم يفد الشرقيون شيئاً من اتصالهم بالحضارة الغربية ، وهل يعقل أن الاحتكاك المستمر بهذه الحضارة لم يؤد إلى ثمرة ما ، أجاب الأفغانى : نعم ربما وجد بينهم أفراد يتفيقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها، ويصوغونها فى عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غاياتها ، ولا تعلم بداياتها ، ووسموا أنفسهم بزعماء الحرية ، أو بسمة أخرى على حسب ما يختارون ووقفوا عند هذا الحد . ومنهم آخرون عمدوا إلى العمل بما وصل إليهم من العلم، فقلبوا أوضاع المساكن والمبانى ، وبدلوا هيئات المأكل والملابس والفرش والآنية ، وتنافسوا فى تطبيقها على أجود ما يكون منها فى الممالك الأوربية وعدوها من مفاخرهم .

وربما قيل : إن جمال الدين يقسو على معاصريه . لكنا إذا ألقينا ببصرنا على عهد سعيد وإسماعيل رأينا كيف شيدت القصور والحدائق وجملت مصر ، كما يقولون ، ومع ذلك فإن كلاً من التجميل والتحسين لم يتجاوز بعض المدن الكبرى ، كالقاهرة والإسكندرية ؛ بينما بقى الريف المصرى فى مظهره العتيق المحزن ، حيث تتجمع الدور البائسة كقطع من الطين التى تشوه جمال الحقول . هذا ومازلنا نرى فى عصرنا ، وفى كل مرافق الحياة الخاصة أو العامة ، فى أكثر الدول الشرقية ، أن العناية بالمظهر أكثر منها بالجوهر . فتقام الأبنية الضخمة للجامعات على نمط ربما لا نجد له مثيلاً فى كثير من عواصم أوربا .

فإن جامعة باريس مثلاً ، على شهرتها العلمية ، لتستحى من أن تقف إلى جانب جامعاتنا تطاولها بروعة البناء أو شدة البذخ ، لكن الفارق الكبير بين الحركة العلمية فى كل من فرنسا ومصر أكبر من أن يشار إليه !!

وإنك لترى جامعات الأقاليم هناك فى قصور أثرية قديمة ، ومع ذلك فهى لا تفتر ساعة من نهار : يتردد الطلاب على معالمها ومكاتبها دون انقطاع ؛ بل إن المكاتب هناك ربما فاقت قاعات المحاضرات فى نفعها . فالمظهر لا يهمهم بقدر ما تعنيهم جدوى الدراسات ونفعها . أما فى الشرق فقد تنفق مئات الألوف من الجنيهات على بناء معهد من المعاهد العملية ، فترى بناء شامخاً ، لكنه لا يحتوى على المعامل الضرورية للبحوث . ولو وجدت هذه المعامل فسرعان ما يتطرق إليها العطب بسبب الإهمال وسوء الاستخدام ، فلا يتحقق الهدف من إنشائها ؛ بل ربما جال فى خاطر المرء أنه كان من الأولى أن تنفق هذه الأموال الطائلة فى أغراض أخرى . فإن الأمة أحوج إلى المال لملء بطون الجائعين منها إلى تبديده فى تجهيز المعامل التى لا يمكن الانتفاع منها !!

تلك هى الأسباب التى دعت جمال الدين إلى النظر بعين الريبة إلى هؤلاء الذين تتلمذوا على الغرب فى عصره ، أو فيما قبل ذلك . وربما وجب أن نلتمس له العذر ؛ فإن ملوك المسلمين وأمراءهم ما كانوا يعنون بالعلوم الحديثة عنايتهم بمظاهر الترف . وربما كان هؤلاء الذين أخذوا بمظاهر الحياة الأوربية هم الذين سيطروا على مصائر الشعوب الإسلامية ، ومهدوا لدخول الأجنبى إلى بلادهم ، كما حدث فى إيران ، وفى مصر عندما كان المتعلمون فى الغرب موضع ثقة المستعمر . وحقيقة حدث شئ من هذا القبيل ، فى جميع الأقطار الإسلامية التى وقعت تحت سيطرة الغرب ، غير أننا نعتقد أن جمال الدين أفرط فى غلوه وتشاؤمه حتى ظنه بعض الناس عدواً للحضارة الأوربية ، وإن لم يكن هناك ما يوجب هذا الظن .

على أن تجارب الشرق منذ بدء هذا القرن أثبتت أنه من الممكن أن توجد طبقة من صميم طبقات الشعب تستطيع الاطلاع على الحضارة الغربية ، دون أن

تفقد شخصيتها ، أو تنسى أصولها ومنابتها ؛ بل رأينا أن كثيراً من الشعوب التى فرضت عليها الثقافات الأجنبية فرضاً ، كما هى الحال فى شمال أفريقيا ، لم تـزد إلا رغبة فى التحرر ؛ لأن الطبقة المثقفة فيها بالثقافة الأوربية هى التـى تقـود الجماهير هناك . ولا ريب فى أن تطور الحياة الاجتماعية فى بلاد الشـرق فـى عشرات السنين الأخيرة يؤذن بظهور طبقة من المطلعين على الثقافتين الشـرقية والغربية ممن يستطيعون التوفيق بين الجديد والقديم فى غير إفراط ولا تفـريط . وفى رأينا أن مستقبل البلاد الإسلامية رهن بهذا التوفيق . فإنه لا يجدى فى شئ أن نظل جامدين ؛ بينما يسير العالم بأسره بخطى واسعة فى الاتجـاه العلمـى . وليس من حسن السياسة فى التفكير أن نحارب الجديد باسم مـا ينطـوى عليـه القديم من خرافات وأوهام ؛ بل الأجدر الجمع بين خيـر العناصـر فـى القـديم والجديد.

أما فيما يمس تشاؤم الأفغانى فهناك ما يبرره ، لأنه عاش فى عصر غير عصرنا ، وفى زمن تمزقت فيه الأمة الإسلامية ، وأحدقت بها الأخطار مـن كـل جانب . فهو فى عجلة من أمره ، لا يريد أن يتبـع رأى المثبطـين للهمـم مـن القائلين بضرورة التدرج . وهو يعجب لهم كيف يرجئـون الإصـلاح فـى أشـد الأوقات حاجة إليه . إنهم لا يفعلون سوى أن يلقوا على الزمن عبئاً يعجزون هم عن النهوض به ، ثم يظنون أن الأيام كفيلة بحل المشاكل دون أن يبذلوا من ذات أنفسهم شيئاً ، أو دون بذل القليل منها . لقد كان أولى بهم فى رأيـه أن يبحثـوا عن العوامل التى صحبت نشأة الأمة الإسلامية وأدت إلى نهوضها الأول . ولـئن اهتدوا إلى هذه العوامل لعرفوا أن الدين كان سبباً فى جمع كلمة هذه الأمة وبسط سلطانها . فالعودة إلى الدين أقصر طرق الإصلاح وأسلمها .

النهضة عن طريق الدين :

لقد ظهر الإسلام بين أمة تشبه أن تكون أمة بدائيـــة مزقتهـــا العصـــبية الجاهلية ، وسادت فيها الفردية المفرطة ، فلا تعاطف ولا إخـــاء ؛ وإنمـــا تنابـــذ وتفاخر بالأجداد والأسلاف ، فمحا الدين ذلك كله دفعة واحـــدة ، وتشـــربت بـــه النفوس فغدا الناس بنعمة الله إخواناً ، وانمحت العصبية القبلية ، وأصبح الفضل لذوى التقوى ، من العرب والعجم على حد سواء . وقد نجح الدين فـــى توحيـــد القلوب والتسوية بين الأجناس نجاحاً لم يحظ به دين آخر . وعلى الـــرغم مـــن المحن والكوارث التى حلت بالمسلمين فى عصور تدهورهم فمازالت فـــى طيـــات نفوسهم آثار من هذه العاطفة الإسلامية . حقاً إنها آثار ضئيلة لا تـــدفع شـــراً ، ولا تأتى بخير فى عصرهم الراهن ، ولكنها بذرة صالحة يمكن أن تنمو وتزدهر ، فتقضى على عوامل الخلاف بينهم .

لذلك يرى أنصار الإصلاح الدينى ، وعلـــى رأســـهم جمـــال الـــدين ، أن المسلمين لو عادوا – والعود يسير لا يقتضى جهداً ولا زمناً ، وإنما يتطلب مـــن كل امرئ منهم أن يضحى بعناصر الشر التى تكمن أو تختمر فى قلبه – نقول لو عادوا إلى دينهم لاستطاعوا أن يقضوا على أسباب الخلاف بينهم ، ولعلموا أنـــه ليست هناك وراثة فى الملك فى الإسلام ، أو امتياز فى الجنس أو قوة العصبية ؛ بل الميزة التى يفضل بها الناس بعضهم بعضاً هى الوقوف عند أحكام الشـــريعة ، والقدرة على تنفيذها ، والعمل على النهوض بالأمـــة عـــن طريـــق الاشـــتراكية الإسلامية التى تقوم على حكم الشورى . وهذا الإخاء الذى يقوم علـــى أساســـه الإصلاح السياسى والاجتماعى ، هو ما يمكن تلخيصه فـــى قـــول الرســـول ﷺ : "ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية ، وليس منا من مات على عصبية ".

فالرابطة الإسلامية الحقيقية كفيلة بالقضاء على أسباب الخـــلاف وعلـــى الصراع الطائفى أو المذهبى . وبها وحدها يستطيع المسلمون أن يكونـــوا أمـــة

واحدة ، يحسب لها الأجنبى حسابها . وقد أحسن السلطان عبدالحميد الإفادة من هذه الرابطة للتهويل على الأمم الأوربية عندما كان ينذرها بأن أى أعتداء أوربى على أية ولاية عثمانية سوف يثير المسلمين فى مختلف البلاد الإسلامية وبخاصة فى الهند . وقد أفلحت هذه الحيلة فترة من الزمن ، حتى بلغت دولة آل عثمان من الضعف غاية لا تجدى معها ثورة المسلمين فى بلاد الهند أو فى غيرها . وهكذا نفهم لماذا ألح الأفغانى فى ضرورة تقوية هذه الرابطة ، ولماذا حاول جمع المسلمين على كلمة واحدة . وأياً كان الأمر فقد أبرأ ذمته ، وبذل من أجل هذه الأمة كل ما ينبغى أن يبذل .

ولئن أدركه اليأس من أمرها إثر هذا الجهاد المستمر فإن دعوته وجدت آذاناً واعية ، وبدأت الأقطار الإسلامية طريقها نحو الاتحاد . ولم يعد الغرب يسخر برابطتهم ؛ بل يقدرها قدرها ، ويعترف أنها أقوى من أية رابطة يعقدها دين آخر بين أتباعه . فمثلاً يشهد لوثرب ستودارد بأن من يريد حقيقة أن يعلم الهدف الذى يرمى إليه الإسلام من الرابطة الدينية فليلق ببصره على المسلمين فى العصر الراهن ، وليستمع إلى تجاوب التعاطف والحنين بينهم حتى يقف على سر هذه الرابطة ، وعلى مكانتها فى نفوس المسلمين . ففى الحق ليس هناك دين من الأديان يؤلف بين قلوب أبنائه ويوحد شعورهم ويحفزهم إلى التضامن والأخوة والاستمساك بعروتها كالدين الإسلامى . ولقد فتح المسلمون من الأمصار ما فتحوا ، ودخل فى دينهم كثير من الأمم ، ثم حلت بهم الكوارث فلم نسمع أن شعباً صبأ بعد أن أسلم .

ونقول نحن من جانبنا إن الرابطة الإسلامية التى كانت غاية فى الوهن فى أواخر القرن التاسع عشر قد تأكدت وقويت ، ولم تعد مجرد عاطفة سطحية عابرة ؛ بل أصبحت رابطة تدعو إلى العمل ، بعد أن كانت قاصرة على مجرد التحسر والشكوى . وإن فى موقف الدول الإسلامية من ثورة الجزائر ومراكش فى الفترة الأخيرة دليلاً على جدوى التعاون بين المسلمين فى مختلف أقطارهم . حقاً لم يتكشف الزمن بعد تماماً عن نتائج هذا التضامن . ولكننا نرى أن

المستعمرين بدأوا يحسبون لرغبات أهل المغرب حسابها ؛ فى حين أنهم لم يحفلوا بالرأى الإسلامى عندما قامت ثورة الريف المراكشى منذ نحو ثلاثين عاماً.

الدين والإصلاح :

الدين إذن أساس لكل إصلاح ، ولكن بشرط أن يكون بريئاً من محدثات البدع ؛ إذ به يأتلف الشمل ، وتنبعث النفوس إلى تفضيل الشرف على لذة الحياة نفسها ، وإلى كسب الفضائل والعلوم ، وهى سلاح المجتمع فى القديم والحديث . ولقد آن للمسلمين أن يدركوا أن ما عرض لأمتهم من التدهور إنما كان بسبب الخروج على الأصول الدينية السمحة والتشبث بالبدع التى أقامها الناس مقام الأصول والعقائد الصحيحة . فالعلاج الناجع لا يكون إذن إلا برجوع هذه الأمة إلى أصول دينها ، والأخذ بأحكامها ، وإرشاد العامة إرشاداً قويماً يكفل تطهير القلوب من الدجل ، وتهذيب الأخلاق من الدنس ، ويوقد نيران الغيرة ، ويبعث المسلمين على بيع أرواحهم من أجل أمتهم .

والحق أن الإصلاح الدينى أيسر منالاً وأقصر طريقاً ، وفيه تفضل القدوة الحسنة كل موعظة أو خطابة . والعاطفة الدينية الملتهبة تصنع من المعجزات ما تقصر دونه أية عاطفة أخرى ؛ بل هى أساس ومنبع لكل عاطفة سامية غيرها ، سواء أكانت عاطفة وطنية أو أخلاقية . وإن من يطلب الإصلاح من غير هذا الطريق فإنما يركب من أمره شططاً ، فيجعل النهاية بداية ، ويعكس أساليب التربية ، ويخالف قوانين التطور الاجتماعى . فماذا يجدى علم دون دين أو خلق؟ إنه أولى أن يؤدى إلى عكس ما يريد المصلحون وربما كان سبباً فى أن تزداد الأمة فساداً وانتكاساً .

وقد تخيل جمال الدين كيف يمكن أن يتم الإصلاح عن طريق الدين ، فضرب لنا هذا المثال فقال : لو أن حاكماً صغيراً من بين أمراء المسلمين اهتدى إلى طريق الإصلاح المثلى ، فجعل الأوامر الدينية قانوناً لولايته ، وأخذ ينفذ

حدود الدين فى غير تفرقة بين رعيته وأهله وساهم مع المحكومين فـــى التـــزام الأخلاق الإسلامية ، وصدف عما ابتلى به ملوك المسلمين من الرغبة فى التظاهر بالعظمة والبذخ المخجل لاستطاع أن ينال عظمة الملك وبســطة الســلطان ، وأن يكتسب الأنصار والأتباع ، فى مختلف البقاع الإسلامية ، دون أن يتجشم فى ذلك تعباً أو جهداً ، أو يضطر إلى إنفاق المال لإعداد الجيوش أو التحالف مع الــدول الكبرى ؛ إذ سيجد نفسه فى غنى عن ذلك كله بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأسس الإسلامية الأولى ، وسوف يكون منهجه قدوة لغيـــره مـــن أمراء المسلمين .

وهذا هوما يعتقده دعاة الإصلاح عادة . غير أننا نراهم يضعون حلــولاً ساذجة لمشاكل ضخمة ، ويتخيلون طرقــاً مثاليـــة بعيــدة عـــن واقـــع الحيـــاة ونواميسها. ولذا فإن فكرتهم لا تثبت أمام النقد . حقاً إننـــا لا ننكـــر مطلقـــاً أن الإصلاح الدينى أساس لكل إصلاح آخر ؛ لاعتقادنا أن الأخـــلاق تـــرتبط ارتباطـــاً وثيقاً بالدين ، وأنه لا أمل فى نهضة أمة تدهورت أخلاقها . لكننا نرى الأفغـــانى يبسط الأمور أكثر مما يقتضيه الحكم السديد الذى عرفناه له ؛ لأنه ينظر إليه من زاوية ضيقة . فإن هذا الحاكم الصغير لا يستطيع تغيير قوانين العمـــران أوبســـط سلطانه على بقية الأقطار بمثل هذا اليسر البالغ . فإنا نرى ملوكاً طبقوا الشريعة وأقاموا الحدود غير أنهم بعيدون عن أن يبسطوا سلطانهم على العالم الإسلامى . هذا إلى أن الناحية الدينية ترتبط بمختلف مظاهر الحياة الاجتماعية مـــن اقتصـــاد وسياسة وثقافة ، وجميع هذه العوامل يؤثر بعضها فى بعض ، وهـــى لا تتطـــور فرادى كل فى طريقها لا تلوى على شئ ؛ بل إنها تتشـــابك وتتـــداخل وتتقـــاطع وتفضى إلى ظواهر جديدة . فالعودة إلى الحياة الاجتماعية التى عرفهـــا الســـلف مثال أعلى يستحيل تحقيقه . ولكن من الممكن أن يعود المسلمون إلـــى أخلاقهـــم الأولى فى الوقت الذى لا يهملون فيه النواحى العلمية والاقتصادية والعمرانيـــة . وفى جملة القول لا نرى أن الإصلاح يمكن حصره فى مجال أو ميدان واحد ؛ بل من الضرورى أن يمتد إلى جميع الميادين الأخرى ؛ إذ كيف نتطلب جودة العقيدة

وحسن الخلق لدى الجاهل المعدم الذى تضطره حياته أن يمد يده إلى مال غيره ؟ لا ريب أن فى قطع هذه اليد خير رادع للآخرين . لكن أليس من المستحسن أيضاً أن يقل عدد الأيدى المبتورة لا عن طريق الإرهاب مع البؤس الشامل ؛ بل بالنهضة الاقتصادية والأساليب الاجتماعية التى تتبعها الدول المتحضرة التى ترى رعاية الفقير من أهم واجباتها ؟ ولو فرضنا أن أمة إسلامية استطاعت تحقيق شروط الحياة الاجتماعية التى عاشها المسلمون فى الصدر الأول فإن ذلك لا يحول دون أن تؤدى عوامل التطور إلى نفس النتائج ، بمعنى أن هذا المجتمع المثالى سوف يخضع لعوامل تاريخية وسياسية تجعله يتحول شيئاً فشيئاً حتى يشبه المجتمع الحديث .

غير أنه يجب علينا أن ننصف جمال الدين فنقول إنه نادى بضرورة الإصلاح فى النواحى السياسية والدينية والعلمية ، وكل ما يمكن أن يوجه إليه من نقد هو أنه لا يلح فى بيان الصلة الوثيقة بين هذه النواحى المختلفة . ويمكن توجيه مثل هذا النقد أيضاً إلى تلميذه الأكبر . فإن محمد عبده ظن أن الإصلاح السياسى يمكن أن يتم بمعزل عن الإصلاح الدينى والعلمى . وقد زادت هذه التفرقة وضوحاً فى ذهنه بعد اختلافه مع أستاذه فى باريس وعودته إلى مصر . فهو يخبرنا أن فكرة الإصلاح لديه تتلخص فى الدعوة إلى أمرين خطيرين ، وهما تحرير الفكر من التقليد ، وفهم الدين فهماً يتفق مع ما درج عليه السلف قبل ظهور الفرق الكلامية . وبهذا وحده يمكن الرجوع إلى المصادر الأولى التى ترينا أن الدين ليس عدواً للعلم والحضارة ، بل هو باعث على الكشف عن أسرار العالم ، وداع إلى قبول الحقائق العلمية الثابتة ، ودافع إلى أكمل الخلق وأفضل العلم . أما الأمر الآخر الذى كان يشغله فهو إصلاح أساليب اللغة العربية ، حتى يسهل فهم النصوص الدينية ، وحتى تتسع اللغة ، من جانب آخر ، لما تتطلبه الثقافة العلمية الحديثة .

كذلك ينبئنا الشيخ محمد عبده أنه عنى ، أول الأمر ، بدعوة المصريين إلى معرفة حقوقهم على حكامهم ، وضرورة احتساب نفر منهم للأمر بالمعروف

والنهى عن المنكر ، وأنه جهر بهذا القول ، والاستبداد فى أشد عنفوانه ، قبيـل الثورة العرابية وفى أثنائها . ثم يستمر فيقول إنه كان روح هذه الدعوة ، وإن لم يكن إمامها المتبع أو رئيسها المطاع . غير أنه يعترف ، فى نهاية الأمـر ، أنـه عدل عن فكرة الإصلاح السياسى ؛ إذا لم يحن بعد وقتها فى ظنه . وهنـا يحيـل الإمام مشكلة هذا الإصلاح على القضاء والقدر ، لأنـه أيقـن أن هـذه النهضـة السياسية "ثمرة تجنيها الأمة من غراس تغرسه ، وتقوم علـى تنميتـه السـنون الطوال . فهذا الغراس هو الذى ينبغى أن يعنى به الآن ..." فهو إذن من أنصـار فكرة التدرج فى الإصلاح ، وهى تلك الفكرة التى لم يكن ليرتضيها جمال الـدين . وفى رأينا أن التلميذ كان أقل طموحاً وأملاً من أستاذه ، وأنه كان يرتضى بعـض آرائه ، وبخاصة رأيه القائل بأن إصلاح المسلمين من طريق دينهم أيسر وأسـلم من إصلاحهم عن طريق التقليد الأعمى للحضارة الغربية .

التدين والتعصب :

ظن بعض المصلحين ممن تسربلوا بسرابيل الغرب ، وذهبوا فـى تقليـد الأوربيين مذاهب الخبط والخلط ، أن الإصلاح المرجو لا يتم عن طريق الـدين ؛ بل أولى به أن يتحقق باطراح التعصب الدينى ، والاتجاه صراحة نحو الحضـارة الغربية لاقتباسها بأكملها ، غير حافلين بالفروق العميقة التى توجد بـين البيئـة الإسلامية والبيئة الأوربية ، ولا مميزين بين ما يصلح منهـا ومـا لا يصـلح . ويصف الأفغانى هذه الفئة من دعاة الإصلاح بأنهم يتشدقون بأشـياء لا يعلمـون من حقيقتها شيئاً ، ولا يفرقون فيها بين الحق والباطل ، وهم أبواق تـردد مـا يزعمه الغرب من تعصب المسلمين ، مع أن هؤلاء هم أقل الناس تعصباً لـدينهم بحسب الحق والواقع ، ولا أدل على ذلك من تفرقتهم بين العقيدة والعمل ؛ لأنهم لو كانوا يؤمنون بدينهم إيماناً تاماً لما كان هذا الإيمان مجرد صيغ تجرى علـى الألسنة أو عبارات تقرأ فحسب ، فى الوقت الذى زاد فيه تخاذلهم وشقاقهم .

ففكرة التعصب التى تنسب إلى المسلمين زعم يزعمه المستعمرون ، وبخاصة إذا حاول رعاياهم من المسلمين أن يجمعوا كلمتهم أو يؤلفوا جبهة منهم للمطالبة بالقوت الذى يدفع عنهم المجاعة ؛ بينما ينعم الأجانب المستعمرون بكل خيرات بلادهم . ففى هذه الحالة يفتنّ المستعمرون فى وصفهم بالتعصب وكراهيتهم للمستعمرين لأنهم على دين غير دينهم ؛ وذلك لكى يثيروا الرأى الأوربى المسيحى ضد هؤلاء الذين يجرأون على المطالبة بحق الحياة لأنفسهم . ثم تعلن التعبئة العامة ، وتجهز الجيوش وترسل لقتال هؤلاء المتمردين ، فتلقى القنابل على القرى الآمنة ، وتهدم الدور على أهلها ، وتسفك دماء المئات بل الألوف من الثائرين ، وبعد ذلك يقال إنهم من المتعصبين الذين يضمرون الكراهية للأوربيين وينكرون فضل هؤلاء عليهم : ألم يعمروا الأرض ، وينشئوا المدن ؟ ولكن لمن عمروا وبنوا : ألأنفسهم أم للآخرين ؟ ويثور الرأى الأوربى المسيحى حنقاً على هؤلاء الذين يدفعهم تعصبهم إلى نكران الجميل وجحود أفضال الحضارة الأوربية . أما إذا نجح الثائرون فى فرض ثورتهم فإننا نسمع حديثاً عن تعصبهم ؛ بل يسارع أعداء الأمس إلى أساليبهم الأخرى للاحتفاظ ببقيه من النفوذ فى ديار المسلمين .

من هذا يتبين لكل ذى فطنة أن أهل المسيحية أكثر تعصباً لبنى ملتهم من المسلمين فيما بينهم . ومع ذلك فكثيراً ما ينخدع المسلمين لدعاية الغرب فيصدقون أن رابطة الدين بينهم منبع كل عناء ، وأنها حجاب كثيف أو سد منيع بينهم وبين الفوز بتقدير أمم أوربا ، وينسون أن التعاون الذى توجبه رابطة الدين فضيلة من الفضائل ؛ لأنه خير الوسائل لحفظ كيان أية أمة من الأمم ، وهو صفة موجودة فى كل شعب من الشعوب .

فليس التمسك برابطة الدين – أو التعصب لها إن شئت – أمراً مرذولاً فى ذاته ؛ وإنما يقبح إذا خرج عن حد النخوة والنجدة إلى محاولة إلحاق الضرر بأتباع الديانات الأخرى ، بل هو مثار الحمية وهو الذى ينأى بأصحابه عن التسفل والخيانة وارتكاب الدنايا مما يعود على الأمة كلها بالضرر . أضف إلى

ذلك أن تماسك الأمة واتجاهها نحو الفضيلة يكون بقدر تعاون أفرادها الذين تربطهم رابطة الدين ، وهى أقوى من رابطة الجنس . فإن هذا التعاون يزيد من قوة الأمة ، بحيث يصبح كل فرد من أفرادها بمنزلة العضو فى الجسد السليم "الذى لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم ، ولا يرى القدمان فى تطرفهما انحطاطاً فى رتبة الوجود" [1] فإذا انعدمت هذه الرابطة الدينية فى أمة من الأمم كان ذلك دليلاً على تحلل الروابط الاجتماعية فيها ، وعلى تفرق الكلمة وتعدد الأهواء والنزعات . وعندئذ يجد الأجنبى سبيلاً إلى استعبادها ، ولا تتاح لها النجاة إلا إذا تجددت الروابط بينها مرة أخرى . وفى الحقيقة لنا أن نعجب لأهل أوربا الذين لا تخلو كتاباتهم من الحديث عن الروح المسيحية والحضارة المسيحية ، ثم نراهم يضجرون أو يسخرون من هؤلاء الذين يتحدثون عن الروح أو الرابطة الإسلامية ؟!

غير أن للتعصب حدوداً ، وخيره ما كان وسطاً بين الإفراط والتفريط . فالتآخى والتعاطف والتعاون على الخير بين أفراد ملة واحدة لا يمكن أن يوصف بأنه تعصب ؛ بل هو نوع من التعاون الاجتماعى الذى تقرره الأديان جميعها ، ويوجبه كل عقل سليم . ومن ثم فإنا لا نأخذ على المسيحيين تضامنهم على الخير ، ولا نفهم كيف يأخذون على المسلمين تضامنهم على الخلاص من سيطرتهم ؛ فإن ذلك التضامن من أسمى ضروب الخير .

ثم إن التعاون بين أبناء الملة الواحدة يحتمل النقص والزيادة . فإذا انمحت الأخوة ، وحل العداء والشقاق محل المحبة والتضامن تسرب الوهن والضعف ؛ ولذا حق للأفغانى أن يصف أهل التفريط فى الرابطة الدينية بأنهم من الزنادقة الذين يزعمون أن التضامن بين أبناء كل دين يبتعد بهم عن طريق الحضارة . ويحجبهم عن العلم والمعرفة ، ويحملهم على الجور والظلم تجاه من يخالفهم فى دينهم . ويظن هؤلاء الزنادقة أن انحلال الرابطة الدينية هو الشرط

---

[1] العروة الوثقى ، ص 69.

الأساسى فى التقدم ، ويزعمون أن الفوز معقود بتخليص العقول من العقائد والعودة إلى قانون الطبيعة ، وإلى مثل هذا الرأى ذهب الملحدون فى جميع الأمم فى العصرين القديم والحديث ، ولدى الإغريق والفرس والعرب ، فكان مذهبهم الإلحادى سبباً فى القضاء على حضارات أممهم [1].

إن أهل أوربا ينكرون على المسلمين اعتزازهم بدينهم ، ومحاولة نجدة إخوانهم ممن تنكل بهم دول الغرب . ومع ذلك فإن الأوربيين يفعلون أكثر مما يفعل المسلمون . حقاً إنهم يقولون إنهم يعتزون برابطة الجنس لا برابطة الدين . ولكن ذلك لا يغير حقائق الأشياء ؛ لأن رابطة الجنس عندهم رابطة دينية فى الوقت نفسه ما دامت أوربا مسيحية بأسرها . وإذا تظاهر أهلها بكراهية الحديث عن رابطة الدين إذا كانت خاصة بالمسلمين أو بهم هم أنفسهم فإنهم لا يخدعون أحداً . هذا إلى أنهم ينظرون ، فى كثير من الأحيان ، إلى من لا يتبع دينهم المسيحى من أبناء قارتهم ، نظرتهم إلى من ليس من جنسهم ، مع أنه من الثابت تاريخياً أن معظم يهود أوربا ينحدرون من نسل آرى لا سامى ؛ ذلك أن الدين اليهودى كان ديناً تبشيرياً فى عصوره الأولى ، وقد تسلل إلى أوربا وانتشر فى كثير من بقاعها حتى جاءت المسيحية فأوقفت زحفه .

ولا نريد أن نتطرق هنا إلى مناقشات تاريخية سبقنا إليها بعض الكتاب من المحققين [2]، وإنما يكفينا القول بأنهم إذا أصروا على التفرقة بين التعصب للجنس والتعصب للدين فإن رابطة الدين تشبه رابطة الجنس فى أنها من أجل الفضائل وأكثرها نفعاً إذا لم تتجاوز حد الاعتدال ، ولم تدفع أصحابها إلى ظلم الآخرين أو انتهاك حرمة المخالفين لهم فى العقيدة . ومن قبل حكم المسلمون شعوباً مسيحية ولم نسمع من المسيحيين أنفسهم أن حكامهم المسلمين جاروا عليهم أو أكرهوهم على ما يخالف عقائدهم . لكننا نعلم من جانب آخر أن رابطة

---

[1] انظر كتابنا : جمال الدين الأفغانى من صفحة 129- 174.

[2] انظر بحث الدكتور عوض محمد عوض عن اليهودية .

الجنس التى يعتز بها الأوربيون ، والتى يحاولون إقناعنا أنها ليست من الرابطة الدينية فى شئ ، كانت سبيلاً إلى الجور ؛ بل ذريعة إلى إبادة أجناس بأسرها لكى تفسح المجال أمام الجنس الأبيض الذى اتفق أنه كان يدين فى الوقت نفسه بالمسيحية .

وليت المسلمين أشبهوا المسيحيين الذين يعيشون بينهم فى ترابطهم وتعاونهم ! فإن هذا المسلك جدير بالإعجاب والمحاكاة ؛ بل إنا لنجد أن أهل الإسلام أولى بذلك لأن دينهم يدعوهم إلى محو الفروق بين الأجناس المختلفة فى ألوانها ولغاتها وعاداتها ؛ بل أدياتيها أيضاً . وهذه – فيما نعلم ويعلم الأوربيون المسيحيون أيضاً – إحدى فضائل الإسلام الذى لا يفرق أهله بين الناس تبعاً لألوانهم ؛ وإنما يرونهم جميعاً إخواناً ، وهو الدين الذى وقف رسوله ﷺ عند مرور جنازة يهودى فقيل له : إنه يهودى ، فقال : أليس نفساً ؟

التعصب فى الإسلام والمسيحية :

ومهما يكن من شئ فإن الرابطة الدينية التى تجمع بين المسلمين فى مختلف بقاع الأرض ، والتى تختلف قوة وضعفاً تبعاً لاقترابهم أو ابتعادهم عن أصول دينهم ، هى تلك الرابطة التى يخشاها الأوربيون ، ولا يدخرون ذخراً لتفكيك عراها وصرف المسلمين عنها . وهم سيعجزون عن تحطيمها ما دام المسلمون يسترشدون بقبس من دينهم الذى نادى بالإخاء والمساواة وحققهما بالفعل بين أتباعه على اختلاف أجناسهم وألوانهم . وهذه الرابطة الاجتماعية الإنسانية هى التى يطلق عليها الأوربيون اسم التعصب الدينى لدى المسلمين ، ويخلطون بينها وبين ما شهده الغرب من حروب وصراع بين المذهبين الكاثوليكى والبروتستانتى منذ بدء حركة الإصلاح الدينى . فلما انتشرت مبادئ الماسونية فى أوربا فى القرون الأخيرة اكتسبت كلمة التعصب لديهم معنى جديداً، وهو غلو رجال الكنيسة وأتباعهم ووقوفهم فى وجه كل إصلاح مدنى أو سياسى.

أما التعصب الدينى لدى المسلمين فله معنى آخر لا بأس من الإلحاح فى بيانه ؛ لأنه يعبر عن الأخوة الدينية التى تسوى بين الأصفر والأبيض والأحمر ؛ وهذه المساواة طبيعية بين أهل العقيدة الواحدة ، وهى كفيلة بتحقيق أسباب القوة لهم مما يرد عنهم طمع الأمم المخالفة لهم فى اعتقادهم . وقد أدت هذه الرابطة رسالتها ، فدفعت بأمة كانت من أعرق الأمم فى الجاهلية وغلظة الأكباد وموات الضمير ، فجلعتها من أرقى الأمم فى وقت قصير ، ونعنى بها تلك القبائل العربية التى خرجت من شبه جزيرتها القاحلة فعمرت شطراً كبيراً من المعمورة حتى وقتنا هذا ، ومع ذلك ظلت أكثر الأمم تسامحاً مع ذوى الديانات الأخرى ، فلم تخرج أحداً من دينه بالقوة أو العسف ؛ إذ كانت تعلم ، بلسان كتابها ، أنه لا إكراه فى الدين وأنه لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة .

ويشهد التاريخ أن العرب لم يكرهوا أمة على ترك دينها ؛ بل أوصاهم الرسول خيراً بأهل الكتاب ، على الرغم من غدر اليهود وعدائهم لدعوة الإسلام . وأكثر من ذلك رأينا كيف حمى العرب اليهود فى بلاد الأندلس . وكيف عاش أصحاب الملل الثلاث عصوراً طويلة فى الشرق والغرب فى وفاق ووئام ؛ إذ تركت لغير المسلمين حريتهم الدينية لقاء جزية رمزية هى الثمن البخس للدفاع عن أموالهم وأرواحهم وعقائدهم ؛ بل قل إنها هى السبيل إلى مقاومة انتشار الدين الجديد لو شاؤا مقاومته . وذلك شأن القوى الكريم الذى لا ينازل أحداً إلا إذا وضع فى يده سلاحاً يدفع به عن نفسه .

حقاً إن بعض الولاة اضطهدوا أهل الكتاب ، فى فترات نادرة من التاريخ الإسلامى ، ولكنهم كانوا ولاة ممن لا ثقة بعقلهم أو دينهم كالحاكم بأمر الله الذى ادعى الإلوهية ، وكان يغضب على المسيحيين أو اليهود فينكل بهم ، ويهدم معابدهم ، ثم يرضى عنهم فيقربهم إليه حسبما كان يمليه عليه مزاجه المضطرب. غير أننا لا نجد فى تاريخ المسلمين ولاة يشبهون الحاكم بأمر الله . وليس هناك من يستطيع اتهام المسلمين بأنهم فكروا أو حاولوا التفكير فى إبادة مخالفيهم فى الدين ومحق وجودهم ؛ فى حين يشهد المسيحيون أنفسهم بأنهم

تدفقوا على بلاد الشرق فى القرون الوسطى لا للدعوة إلـى دينـهم بالحسـنى ، وإنما للفتك والإبادة . ذلك أن الحروب الصليبية ، التى اكتـوى بهـا المسـلمون والمسيحيون على حد سواء ، كانت وليدة التعصب الدينى ، لكنه كان تعصباً دينياً من جانب واحد أى أنه كان تعصباً دينياً مسيحياً . كذلك فتك الأسبانيون بمسـلمى الأندلس . ولا ريب أننا لا نأخذ على الأسبانيين أنهـم أرادوا اسـترداد حـريتهم وبلادهم ، غير أن هناك فارقاً كبيراً بين الجهاد من أجل الاسـتقلال السياسـى ، وبين التعصب الدينى الذى تمثل فى محاكم التفتيش وفى إبـادة المسـلمين فـى جزيرة الأندلس أو فى إكراههم على ترك دينهم إن أرادوا البقاء .

ويمكن الاستشهاد لتعصب المسيحيين بما وقع فى العصـور المسـيحية الأولى عندما حصلت الشوكة لأهل هذا الـدين ؛ فـإن صـاحب السـلطان مـن المسيحيين جمع اليهود فى القدس وأحرقهم . ومهمـا اشـتط المسـلمون فـى تعصبهم فإنه "لم يصل بهم الإفراط إلى حد يقصدون فيه الإبـادة وإخـلاء الأرض من مخالفيهم فى دينهم ، وما عهد ذلك فى تاريخ المسلمين بعد ما تجاوزوا حدود جزيرة العرب ، ولنا الدليل الأقوم على ما نقول ، وهو وجود الملل المختلفة فـى عنفوان القوة ، وهى فى وهن الضعف " وعلى الرغم من الفتوح الإسـلامية لـم يخرج المسلمون عن المبادئ التى حددها لهم دينهم فى معاملة المخالفين لهم فى عقائدهم ، وكان شعارهم دائماً هو أن من يرضى بحمايتهم فله ما لهم وعليه مـا عليهم ؛ بل بلغ من تسامحهم أنهم أتاحوا لأتباع الديانات الأخرى أن يرتقوا إلـى أسمى المراكز فى بلادهم .

وهذا أمر لم تعرفه البلاد الغربية إلا فى عصور متأخرة ، وفـى بعـض الدول دون بعض ، حيث نرى بين حين وحين أن يهودياً يرأس الـوزارة . ومـع ذلك فإن باب الاضطهاد الدينى لم يوصد بعد . وإن من يطلع على الآداب الأوربية الشعبية وغير الشعبية يرى كيف يحاول المسيحيون النيل من المسـلمين ومـن صاحب الرسالة بصفة خاصة . فهم يريدون تنشئة الأجيال على كراهية المسلمين والحط من دينهم .

ومما يزيد فى كراهية الأوربيين وعدائهم للإسلام أنهم يعلمـون أن هـذا الدين يقف حائلاً بينهم وبين السيطرة التامة علـى بـلاد المسـلمين ، ذلـك لأن الرابطة الدينية بين هؤلاء تعترض سبيلهم إلى تحقيق أطماعهم الاستعمارية التى لا تكاد تقف عند حد . ولو استطاعوا أن ينهجوا مع المسلمين مـا نهجـوه مـع هنود أمريكا لما ترددوا لحظة واحدة . ألم يذهب أحدهم فى أوائل القرن الحـالى إلى حض المسيحيين على نبش قبر الرسول وتحطيم الكعبة وإلى القضاء نهائيـاً على الأمة الإسلامية ؟[1]

قد يقال إننا فرط ، بدورنا ، بعض الإفراط فى تحليل عواطف الأوربيـين تجاه المسلمين ، وربما ظن بعض الناس أن التعصب المسيحى قد أفسـح مكانـه للتسامح والشفقة والإحسان . لكنا ندفع عن أنفسنا تهمة الغلو بما قرأناه أخيـراً لكاتب فرنسى يأخذ على الأمريكيين أنهم يعطفون على أهل الجزائر ومراكش فـى ثورتهم ضد الاستعمار الفرنسى ، ويذكرهم بأنهم فعلوا أكثر ما يفعل الفرنسيين ؛ فإنهم أبادوا قبائل الهنود الحمر ، ولم يحتفظوا من هؤلاء الهنود إلا بعـدد قليـل كوسيلة للدعاية السياحية . فكأن هذا الكاتب يطلب إلى الأمريكيين أن يطلقوا أيدى المستعمرين فى رقاب ملايين المسلمين ، حتى لا تضيق أراضيهم بمئات الألـوف من الأوربيين الذين لا تتسع لهم بلادهم ! إذن لو استطاع أمثال هـذا الكاتـب أن يبيدوا المسلمين لفعلوا . ولا يحول دونهم ودون ذلك سوى الرابطة الإسلامية فى مختلف أقطارهم.

لذلك نراهم لا يألون جهداً فى محاربة هذه الرابطة باسم التعصب الـدينى حتى يتحلل المسلمون من روابطهم فيسهل القضاء عليهم فرادى . غير أنهم لـم ينجحوا إلا فى تسخير نفر قليل من زعانف المسلمين لنشر آرائهـم ، أى ممـن فقدوا الاعتزاز بدينهم ، ولم يستعيضوا عنه بحبهم لوطنهم . " فمثلهم كمثل مـن

---

[1] انظر تاريخ محمد عبده ، ج1، ص 801.

يهدم بيته ، قبل أن يهيئ لنفسه مسكناً سواه ، فاضطر للإقامة بـالعراء معرضـاً لفواعل الجو وما تصول به على حياته "[1].

وهؤلاء هم من وصفهم جمال الدين وتلميذه فى العروة الـوثقى بـأنهم الدهريون ممن يستترون باسم الإسلام ، وينشـرون آراء الإلحـاد باسـم العلـم الحديث . وقد عجب الأفغانى لأمر كثير من سذج المسلمين الـذين يقعـون فـى حبائل الدعاية الاستعمارية مع محافظتهم على عقائدهم ، وتمسـكهم بإيمـانهم ؛ ومع ذلك فهم " يسفكون الكلام – كما يقول – فى ذم التعصب ويجهرون فى رمى المتعصبين بالخشونة والبعد عن معدات المدنيـة الحاضـرة ، ولا يعلـم أولئـك المسلمون أنهم بذلك يشقون عصاهم ... ويخربون بيوتهم بأيديهم ..." لقد نسـى هؤلاء السذج أن الغربيين الذين ينشرون بينهم مثل هذه الآراء ويزعمـون أنهـم أعداء للتعصب هم أكثر الناس تعصباً فى الحقيقة ، وأحرصهم على حماية الدعاة إلى دينهم والقائمين بنشره فى البلاد الخاضعة لسـلطانهم ؛ كمـا يتجلـى ذلـك التعصب فى تضامن البلاد الأوربية ، على اختلاف مـذاهبها السياسـية ، وفـى تعاونها للقضاء على كل حركة اسـتقلالية يقـوم بهـا المسـلمون فـى إحـدى المستعمرات الأوربية . وقد لمسنا عن قرب كيف شوهت ثورة المغرب الأخيـرة وصورت فى مختلف الصحف الأوربية بأنها وليدة التعصب الدينى ، مع أن قلـيلاً من العقلاء والمنصفين من الأوربيين يقرون أنها وليدة البؤس والفقـر ، إن لـم تكن فى رأيهم دليلاً على رغبة الشعوب فى تقرير مصيرها .

وإن ما نراه اليوم من اجتماع كلمة الأوربيين عل الطعن فى كل نهضـة إسلامية هو ما لاحظه أصحاب العروة الوثقى منذ سبعين عاماً فى سياسة الـدول المسيحية ؛ فإنك "تراهم على اختلافهم فى الأجنـاس وتحاقـدهم وتنابـذهم فـى السياسات وترقب كل دولة منهم لعثرة الأخرى حتى توقع بها السوء ، يتقـاربون ويتآلفون ويتحدون فى توجيه قواهم الحربية والسياسية لحماية من يشاكلهم فـى

---

[1] العروة الوثقى ، ص 107

الدين ، وإن كان فى أقصى قاصية من الأرض ، ولو تقطعت بينه وبينهم الأنساب الجنسية . أما لو فاض طوفان الفتن ، وطم وجه الأرض ، وغمر البسيطة من دماء المخالفين لهمَ فى الدين والمذهب ، فلا ينبض فيهم عرق ، ولا ينتبه لهم إحساس ؛ بل يتغافلون عنه ، ويذرونه وما يجرف حتى يأخذ مده الغاية من حده، ويذهلون عما أودع فى الفطر البشرية من الشفقة الإنسانية والمرحمة الطبيعية ، كأنما يعدون الخارجين عن دينهم من الحيوانات السائمة والهمل الراعية ، وليسوا من نوع الإنسان الذى يزعم الأوربيون أنهم حماته وأنصاره . وليس هذا خاصاً بالمتدينين منهم ، بل الدهريون ومن لا يعتقدون بالله وكتبه ورسله يسابقون المتدينين فى تعصبهم الدينى ، ولا يألون جهداً فى تقوية عصبيتهم . وليتهم يقفون عند الحق ولكن كثيراً ما تجاوزوه . . وقد رأيت أنت كيف تجاوزوه عندما بلغوا فى تنكيلهم بالمسلمين إلى أن تحالفوا مع من زعموا أنهم قتلوا المسيح ، ومهدوا لهم وساعدوهم لتشريد مئات الألوف من المسلمين الذين يظهرون لهم العطف باللسان ، ويضمرون لهم الفتك بالعمل الوئيد المستمر .

فليس للمسلمين أن يصدقوا إذن ما يقال عنهم من أنهم متعصبون وأنهم مفرطون فى تعصبهم ؛ بل أولى بهم أن يعلموا أن تمسكهم بالدين واعتزازهم بالرابطة الإسلامية هو السلاح الذى يملكونه فى وقتهم الحاضر ، فى انتظار أن يقذفوا بأعدائهم إلى البحر كما فعل أسلافهم من قبل ، ولكن دون أن يهبطوا إلى ما هبط إليه الأوربيون من البطش والعدوان . لقد سبق أن طردهم صلاح الدين من الأراضى المقدسة ، ولكنا لم نسمع منهم هم أنفسهم إلا أنه كان مثال الفروسية والسماحة الإسلاميتين . ذلك أن الدين الإسلامى لايرضى إكراه الناس على ما لا تطمئن إليه قلوبهم ، ولو كان الإسلام نفسه ؛ بل إنه يصارح المفرطين فى التعصب بأنهم ليسوا مسلمين . أفبعد ذلك يقولون إن المسلمين متعصبون وإنهم يمقتون أهل الديانات الأخرى ويقسمون على إبادتهم ؟ أليس الأجدر أن يعترف الغرب بما يعمله المسلمون حق العلم من أن "الروح الصليبية لم تبرح كامنة فى صدور النصارى كمون النار فى الرماد ، وروح التعصب لم تنفك حية

معتلجة فى قلوبهم حتى اليوم ، كما كانت فى قلب بطرس الناسك من قبل . فالنصرانية لم يزل التعصب مستقراً فى عناصرها ، متغلغلاً فى أحشائها ، ومتمشياً فى كل عرق من عروقها ، وهى أبداً ناظرة إلى الإسلام نظرة العداء والحقد ...." [1].

لقد نظر المسيحيون إلى الإسلام دائماً نظرتهم إلى الخطر الأكبر الذى لا يفوقه خطر آخر ؛ بل قال بعضهم إن الإسلام كان طعنة خنجر وجهت إلى المسيحية ، وذلك فى الوقت الذى يحث فيه الإسلام أتباعه على حسن معاملة أتباع المسيح بصفة خاصة ! ولا ندرى لماذا يصر أهل الصليب على تعصبهم ؟ ألم يأمرهم المسيح بمحبة أعدائهم ؟ فلماذا لا يطبقون هذا المبدأ على المسلمين ، ولا سيما إذا كان هؤلاء لم يضمروا حقداً حتى فى أيام قوتهم وسلطانهم ؟ والحق أن التفاهم بين المسلمين والمسيحيين ليس أمراً مستحيلاً إذا طبق كل من الفريقين مبادئ دينه وتعاليمه .

لقد مضى الزمن الذى كان فيه أهل الشرق غفلاً يؤمنون بما يوحى إليهم به دعاة الغرب وزعانفه . فهم يعلمون حقاً أن الغرب لا يريد بهم خيراً ، وأنه لو استطاع أن يمحوهم محواً لفعل ، وأن ما يحفظ عليهم بقاءهم حتى الآن هو أن دول أوربا عجزت عن القضاء على الرابطة الإسلامية التى يسمونها تعصباً وهى فى الحق ليست تعصباً . ولو سلمنا جدلاً أنها كما يقولون ، لما كانت شيئاً ذا قيمة بجانب تعصب مسيحيى أوربا ؛ إذ "قد يكون للمسلمين فى التعصب ألفاظ وكلمات ، ولكن الذى يكون من جمهور المسيحيين إنما هو أعمال وضربات فى المعاملات ".

فإذا بقى بعد ذلك شئ من ريب فى نفوس هؤلاء الذين يحلو لهم أن يخدعوا أنفسهم بأساليب الغرب ودعايته ، فليس لهم إلا أن يلقوا ببصرهم على ما يصطنعه الأوربيون من وسائل الشدة والقهر فى المستعمرات الإسلامية التى

[1] من كلام جمال الدين الأفغانى .

ما زالت فى أيديهم ؛ وعلى التقدم الهائل الذى تخطوه البلاد التــى نجحــت فــى التحرر من سيطرة الغرب .

ولكنا نؤكد آخر الأمر أن التعصــب الأعمــى لــن يفيــد المســلمين ولا المسيحيين شيئاً ؛ إذ لا يورث هذا التعصب سوى الحقد والكراهيــة ، والشــر لا ينتج إلا شراً مثله . إذن فالسبيل القويمة إلى النهضة الإسلامية هــى أن ينقطــع المسلمون عن المفاخرة بماض مجيد لم يكونوا أمنــاء عليــه ، وأن يعلمــوا أن عصر المعجزات قد انقضى ، وأنهم لن يكونوا أهلاً للانتماء إلى هــؤلاء الــذي يفخرون بهم إلا إذا لحقوا بهم عن طريق العلم والعمل والأخلاق والوقوف علــى سر تقدم الغرب وقوته ومحاولة الوصول إلى مرتبته فى العلم والقوة .

القيـــم الجماليـــة
فى القصة القرآنية

د. إبراهيم بن عبدالكريم السنيدى[*]

المبحث الأول : أهداف القصة القرآنية :

جاءت القصة فى القرآن الكريم ؛ لتحقق عدة أهــداف ســامية ، وهــى تشترك مع أهداف القرآن الأخرى ؛ لتحقيق الهدف الرئيسى الذى أنزل من أجلــه القرآن الكريم ، ألا وهو الهداية ، والتشريع ، وتنظيم السلوك الإنسانى . فللقصة إذن أهميتها فى تحقيق هدف القرآن الكريم الرئيسى . وللوقوف علـــى أهــداف القصة القرآنية السامية يجدر بنا أن نشير إلى أن القصة فى القرآن تنحو منحيين ينطوى كل منهما على عدد من الأهداف ؛ وهما :

أولاً : المنحى الموضوعى .

ثانياً : المنحى الذاتى التربوى .

أولاً : المنحى الموضوعى :

اشتمل هذا المنحى على كثير من الأهداف المهمة السامية كإثبات صـــحة النبوة ، وإثبات وحدة الرسالات الإلهية ، وشرح بعض التشـــريعات الاجتماعيـــة وغير ذلك .

وفيما يلى أهم تلك الأهداف :

[*] الأستاذ المشارك بقسم الثقافة الإسلامية ، بجامعة محمد بن سعود الإسلامية بالرياض المملكة العربية السعودية

1- إثبات صدق النبى ﷺ فى دعوى الرسالة ، وصدق الوحى الذى نزل عليه ؛ وذلك تأييداً له فى دعوى النبوة والرسالة بالتحدى بالغيب[1]، والإعجاز بمعرفة تفاصيل لا يطلع عليها إلا علام الغيوب ؛ ولا سيما محمد ﷺ النبى الذى لم يكن كاتباً ، ولا قارئاً ، ولم يتلق العلم على يد بشرٍ، ولم يقصد أحداً عاصره من علماء اليهود أو النصارى يسمع منه أخبار الرسل ، وقصص الأنبياء ، وأنباء الأمم السالفة[2]، فلما نزل عليه القرآن يقص عليه ما لم يعلم من أنباء الأنبياء السابقين وأخبار الأمم الماضية التى أنشأ الله ، سبحانه ، بينه وبينها قروناً ، فكم من السنين بينه وبين آدم ، وبينه وما جرى بين آدم وزوجته ، والطبقات الأولى من ذريته ، وكم من السنين بينه وبين نوح ، وما جرى له من تفاصيل الحوار الدقيق مع قومه ، كل هذا دليل لا يقبل الشك على أن هذا القرآن ما كان حديثاً يفترى ، ولكنه وحى من عند الله ، وكان فى الوقت نفسه دليلاً على صدق الرسول ﷺ وصدق رسالته ، وكثيراً ما رأينا القرآن ينبه عقب كل قصية ينتهى من عرضها إلى أن هذه القصص ، وتلك الأخبار والأنباء لم يكن يعرفها محمد ﷺ ولا قومه قبل نزول الوحى ، وأن محمداً – عليه السلام – لم يعلمها إلا عن طريق الوحى والتنزيل ، فبعد أن انتهى القرآن الكريم من عرض قصة مريم ، وولادتها ، وكفالة زكريا لها يقول النبى ﷺ (أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ) [3]، وبعد عرض قصة يوسف عليه السلام يقول سبحانه : (ذَلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ)[4]، وكذا فى قصة موسى عليه السلام يقول سبحانه وتعالى : (وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ وَمَا كُنتَ

---

(1) الطبرى (جامع البيان فى تفسير آى القرآن) ج6، ص 410، دار المعارف بمصر.

(2) الرازى (التفسير الكبير) ج17، ص 94، المطبعة البهية المصرية 1938م.

(3) سورة آل عمران الآية : 44.

(4) سورة يوسف الآية : 102.

مِنَ الشَّاهِدِينَ . وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُوناً فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنتَ ثَاوِياً فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْماً مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)[1]
وجاء فى سورة هود بعد قصة نوح قوله تعالى : (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ). [2]

2- تثبيت قلب الرسول ﷺ فى مجال الدعوة ، وحمله على الصبر على ما قد يراه من أذى قومه له [3]، وبيان أن الله عز وجل ينصر رسله فى النهاية مهما نزل بهم من العذاب والبلاء ، ويهلك المكذبين والمعاندين ، من أجل تحقيق هذا الهدف وردت قصص الأنبياء مجتمعة مختومة بمصارع من كذبوهم [4]؛ وذلك لتخفيف الضغط على النبى ﷺ وعلى المؤمنين ؛ وليكون الرسول ﷺ ولأصحابه أسوة بمن سلف من الأنبياء ، فإن معرفة الرسول الكريم بمعاملة المعاندين من الأمم الماضية لرسلهم ، ثم إن سماع المشركين ، وعلمهم بمبالغة الجهال فى إيذاء الأنبياء المتقدمين ، وكيف أن الله – تعالى – أعان أنبيائه ، ونصرهم وأيدهم وقهر أعدائهم ، كان سبباً لانكسار قلوبهم ووقوع الوجل فى صدورهم وحينئذ يقللون من أنواع الإيذاء والسفاهة [5].

ولذلك أمر الله سبحانه – وتعالى – رسوله ﷺ بالصبر (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلاَ تَسْتَعْجِل لَّهُمْ) [6] ، وقوله (اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ) [7] ، وقوله (فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلاَ تَكُن كَصَاحِبِ

---

(1) سورة القصص الآيات 44- 46.
(2) سورة هود الآية : 49.
(3) ابن جرير الطبرى (جامع البيان فى تفسير آى القرآن) ج15، ص 539، مرجع سابق.
(4) سيد قطب (التصوير الفنى فى القرآن) ص 117، طبعة المعارف بمصر، 1959.
(5) الرازى (التفسير الكبير) ج17، ص 135، مرجع سابق.
(6) سورة الأحقاف الآية : 35.
(7) سورة ص الآية : 17.

الحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ . لَوْلا أَن تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ) (1)، فالقصد من القصص فى مثل تلك الظروف هو: تثبيت النبى ﷺ ، وقلوب المؤمنين ، وتأكيد الثقة فى أنفسهم ، وبث الطمأنينة فى قلوبهم ، وإزالة الهم والقلق عنهم ، وكانت النتيجة التالية لكل هذا هى الصبر الجميل ، والثبات الذى وصل بهم فى النهاية إلى النصر على الكفار والمرتدين (2).

على أن القرآن نفسه قد صرح بهذا الهدف حين قال : (وَكُلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ) (3).

3- بيان أصول دين الله العامة المشتركة بين جميع أنبيائه المرسلين من الإيمان بوجوده ، وتنزيهه ، وتوحيده (4). ولقد جاءت عقيدة التوحيد فى سياق القصص القرآنى ، والقرآن حينما يحدثنا عن سيرة الأنبياء والرسل الذين أرسلهم الله لهداية الخلق ، يقص علينا ما وعظوا به قومهم من الدعوة إلى وحدانية الله ، وترك الإشراك به ، وعرض الدلائل النيرة التى تشهد بوجوده ، وهكذا كانت القصص فى القرآن : وسيلة لغرس فكرة التوحيد فى النفوس ونزع ما ينافيها من معتقدات أخرى ، ويتجلى هذا الهدف حينما نتبع الآيات التى تعرضت لذكر الأنبياء والمرسلين ، وقصت علينا من أنبائهم ما يبين لنا أنهم قد اتفقوا جميعاً فى دعوة أقوامهم إلى ذلك .

ففى قصة نوح – عليه ا لسلام – قال تعالى : (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ) (5)، وفى قصة هود قال تعالى : (وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا

---

(1) سورة القلم الآيتان 48- 49.

(2) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) ج7، ص 92، مرجع سابق.

(3) سورة هود الآية : 120.

(4) محمد رشيد رضا (تفسير المنار) ج12، ص 41، مطبعة صبيح وأولاده بمصر ، دار المنار 1953م.

(5) سورة الأعراف الآية : 59.

اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَه غَيْرُهُ أَفَلاَ تَتَّقُونَ)[1]، وفى قصة صالح قال تعالى : (وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَه غَيْرُهُ)[2]، وهكذا فى قصة إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وسائر الأنبياء والمرسلين ، فهذه الآيات وغيرها مما فى معناها تدل على أن الدين موحد الأساس ، وأن رسالات الرسل واحدة لا تعارض فيها ولا اختلاف ، ولا غرو فهم جميعاً ينهلون من منبع واحد ، ويهدفون لغاية واحدة [3]، قال تعالى : (شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)[4]، وقال تعالى : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً)[5].

4- الإيمان بالحياة الأخرى وما أعده الله فيها لعباده المؤمنين من ثواب وللكفار من عقاب ؛ ولذلك كانت دعوة الرسل جميعاً إلى الإيمان بالآخرة ، وإيثارهما على الدنيا والاستهانة بها، فيحكى القرآن عن نوح – عليه الصلاة والسلام – وهو أول رسول يذكره القرآن : (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ. أَن لاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ)[6]، ويقول عن هود – عليه السلام – وقد بعث فى قوم تهيأت لهم أسباب العيش وتوسعت لهم الدنيا، وطابت لهم الحياة : (وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ . أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ. وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ . إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ)[7]، ويقول عن

---

(1) سورة الأعراف الآية : 65.

(2) سورة الأعراف الآية : 73.

(3) سيد قطب (فى ظلال القرآن) ج8، ص 199، دار إحياء التراث العربى – بيروت– 1967م.

(4) سورة الشورى الآية : 13.

(5) سورة النساء الآية : 163.

(6) سورة هود الآيات : 25– 26.

(7) سورة الشعراء الآيات : 132– 135.

شعيب (إِنِّي أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ) [1]، وخير ما يمثل هذه العقيدة ما قاله مؤمن من آل فرعون لقومه (يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ. مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ)[2]، وقال سحرة فرعون بعد لحظة من إيمانهم بموسى لما توعدهم فرعون بالعذاب الأليم من تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف والتصليب فى جذوع النخل : (قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى. إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلاَ يَحْيَى. وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُوْلَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى. جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَن تَزَكَّى)[3].

5- الحث على التحلى بمكارم الأخلاق والتخلى عن مساوئها ، لقد دعا الرسل أقوامهم كافة إلى عمل الخير ومنع الفساد ، وإلى حسن التعامل ، وإصلاح الأرض ، وتمثلت هذه الدعوة جلية فى قصة شعيب – عليه السلام – مع قومه، فقوم شعيب كانوا يستبيحون تنمية الثروة بكل الطرق الممكنة حتى التطفيف فى الكيل والميزان ، كقوله تعالى : (وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ)[4]، فإذا كالوا أو وزنوا للناس نقصوا وأخسروا ، وإذا اكتالوا عليهم لأنفسهم استوفوا وأكثروا ، وكانوا يبخسون الناس أشياءهم فى كل أنواعها ، وكان شعيب– عليه السلام– ينهاهم عن ذلك كله ، ويوصيهم بالقسط فيه ، واجتناب أكل أموال الناس بالباطل ، والقناعة بالحلال ، وكانت

([1]) سورة هود الآية : 84.

([2]) سورة غافر الآيتان : 39– 40.

([3]) سورة طه الآيات : 72– 76.

([4]) سور المطففين الآية : 3.

حجتهم : حرية الكسب مقرونة بحرية الاعتقاد وكما حكاه [1] الله عنهم بقوله: (قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ)[2].

6- التأكيد على العبرة والموعظة والتذكر والتفكر وغيرها من الأهداف التى تستفاد من فحوى القصة القرآنية ، فإن الله قد كشف فى القصص القرآنى عما حاق بالأمم الماضية الذين كذبوا رسلهم ألوان العذاب ، وأنواع الهلاك ونبه – سبحانه وتعالى – على أن هذا المصير المؤلم ، وذاك العذاب المهلك سيحيق بمن سار على درب أولئك المعاندين السابقين ، وسلك منهجهم ، والقرآن الكريم وهو يحكى أنباء الأولين يحولها إلى دواء سائل عام ، ثم يسكب من قطراته على نفوس المعاندين يبغى شفاءها دون نظر إلى تراخى القرون ، واختلاف المخاطبين [3] فهو فلم يقصد منها تاريخ الرسول الذى يتحدث عنه، ولا تاريخ قومه ، وإنما قصد منها ما احتوته القصص من دروس وعبر وعظات لكل داع إلى الحق ولكل مدعو إليه .

يقول فيليب حتى : "ويقصد بالقرآن فى عرض هذه القصص التوصل إلى عبرة أخلاقية ، وما المقصد الأسنى من مجرد سرد حكاية ؛ بل البلوغ بالقارئ والسامع معاً إلى مغزى سام ، وعظة أدبية مثلى كأن يعلن للناس أن الله فى القديم كان يجازى المستقيم على استقامته ويعاقب الشرير على شره " [4]، وذلك ما نراه فى سورة القمر بعد أن قضى الله – سبحانه وتعالى – قصصاً متتابعة عن نوح ، وموقف الذين كذبوه من قومه ، وكيف أخذ الله هؤلاء المكذبين وعذبهم عذاباً شديداً فى الدنيا ، فضلاً عما ينتظرهم من عذاب الآخرة ... وقبيلة عاد ...

---

(1) ابن كثير (قصص الأنبياء) ج1، ص 276، تحقيق مصطفى عبدالواحد ، مطبعة دار التأليف بمصر 1968م.

(2) سورة هود الآية : 87.

(3) محمد الغزالى (نظرات فى القرآن) ص 114، مطبعة دار السعادة بمصر 1961م.

(4) فيليب حتى (تاريخ العرب) ص 179، دار غندور للطباعة والنشر ، بيروت 1974م.

وثمود وقوم لوط ... وقوم فرعون ، وما حل بأولئك جميعاً من هوان وهلاك وعقاب وعذاب نتيجة التكذيب ، والبعد عن الإيمان ، نجد القرآن الكريم عندما انتهى من عرض هذه القصص جميعاً فى تلك السورة ، يتجه بالخطاب إلى الناس جميعاً ؛ ليتعظوا ويعتبروا ويبتعدوا عنه هذا المصير الذى حاق بأولئك الضالين فهو يقول: (أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ. أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ. سَيُهْزَمُ الجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ)[1]، ومن ذلك – أيضاً– فى سورة هود ، بعد أن ساقت قصص الأمم الماضية ، نجده سبحانه وتعالى قد ختم تلك القصص بهذه الآيات : (ذَلِكَ مِنْ أَنبَاءِ القُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ. وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ . وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ القُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ)[2].

7– تفيد القصص صدق الأنبياء السابقين وتخليد ذكراهم على مر العصور والأجيال؛ لتكون عبرة لأولى الألباب ، فإن المؤمن عندما يقرأ قصص القرآن فكأنه يعيش فى ذلك الجو الذى عاش فيه أولئك الأنبياء ، ففى تتبعه لأحداث القصة يشعر بالوزع الدينى ، وقد اجتنبه ذلك المجتمع الروحانى المتصل بالله حقيقة الاتصال ، فالمرء بقراءته تلك الأحداث يرى أنه مضطر للتصديق بإيمان الأنبياء السابقين وإخلاصهم لله ، وأنهم لا تأخذهم فى الله لومة لائم .

8– بيان نعم الله – تعالى – على أنبيائه وأصفيائه ، كقصص سليمان وداود وأيوب ومريم ونوح وعيسى وزكريا ويونس وموسى – عليهم الصلاة والسلام– فكانت قصصهم تذكر نعمة الله عليهم ، فهى الغرض المقصود والجمال المنشود [3].

([1]) سورة القمر الآيات : 43: 45.

([2]) سورة هود الآيات 100– 103.

([3]) سيد قطب (التصوير الفنى فى القرآن) ص 127، دار المعارف بمصر 1959م.

9- فائدة القصص فى القرآن الكريم مقارعة أهل الكتاب بالحجة والبرهان ، ونشر خزيهم ، وكتمانهم للحق ، وبيان وجود ما كتموه فى كتبهم ، التى تنطق بذلك ، ولكنهم يأبون إلا يعتدوا على كلام الله ، فيحرفوا الكلم عن مواضعه ، فإيراد ما هو موجود فى كتبهم قبل التحريف أبلغ فى الإقحام ، وألجم للخصم ، فالقرآن دائماً يتحداهم بما هو موجود فى كتبهم (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ)[1].

10- معرفة تاريخ الأمم فى التشريع والحضارة ، فكان اشتمال القرآن على قصص الأنبياء ، وأقوامهم له أهميته فى التشريع الإسلامى للإلمام بفوائد المدنية ، كقوله تعالى : (كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ)[2]، فعلمنا أن شريعة الفراعنة كانت تخول استرقاق السارق، وهذا ما نجده فى قوله تعالى : (قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلاَّ مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ)[3]، فدل على أن شريعتهم ما كانت تسوغ أخذ البدل فى الاسترقاق ، ونعلم من قوله تعالى: (وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ)[4]، (فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ)[5]، إن فى نظام مصر فى زمن موسى إرسال المؤذنين والبريد بالأعلام بالأمور المهمة ، ونعلم من قوله : (قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ)[6]، أنهم كانوا يعلمون

(1) سورة آل عمران الآية : 93.

(2) سورة يوسف الآية : 76.

(3) سورة يوسف الآية : 79.

(4) سورة الشعراء الآية : 36.

(5) سورة الشعراء الآية : 53.

(6) سورة يوسف الآية 10.

وجود الأجباب فى الطرقات وهى آبار قصيرة يقصدها المسافرون لاستقاء منها [1].

11- تحذير ابن آدم من غواية الشيطان ، فتارة بالتصريح ، وتارة بالتلميح ، والآيات حافلة بذلك التحذير العظيم ، والتوجيه المستقيم لابن آدم ، وتبين العداوة المتأصلة بين ابن آدم والشيطان منذ خلق آدم ، فإيراد هذا التحذير عن طريق القصة أروع وأبلغ وأجمل من أى سياق آخر ، وغالباً ما يكون هذا التوجيه العظيم مقروناً بمثال ، فهذا التحذير دائماً نجده بين ثنايا القصة ، أو بآخرها بعد سردها ، ليبين من أطاع الشيطان ومن عصاه ، فيكون أدعى للتحذير الشديد من كل هاجس فى النفس يدعو إلى الشر (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ)[2]، وقال تعالى (قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ . إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ)[3]، وقال تعالى : (لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَلِيلاً)[4].

12- الاقتداء بمكارم الأخلاق ، إن الله سبحانه وتعالى إنما قص على الرسول ﷺ القصص ؛ ليكون له أسوة حسنة ، وقدوة بمكارم أخلاق الرسل والأنبياء المتقدمين فيما أخبر الله – تعالى – عنهم وأثنى عليهم ، ولتنتهى أمته عن أمور عوقبت أمم الأنبياء بمخالفتها عليها ، واستوجبوا من الله بذلك العذاب والعقاب ، فتمم الله له بذلك معالى الأخلاق ، فلما امتثل أمر الله تعالى ، واستعمل أدب الأنبياء أثنى الله عليه [5] فقال تعالى : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)[6].

([1]) محمد الطاهر بن عاشور (تفسير التحرير والتنوير) ص 60، دار الكتب الشرقية، تونس 1956م.

([2]) سورة يوسف الآية : 53.

([3]) سورة ص الآيتان : 82- 83.

([4]) سورة الإسراء الآية : 62.

([5]) النيسابورى (قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس) ص 2، مطبعة الحلى بمصر 1954م.

([6]) سورة القلم الآية : 4.

ثانياً : المنحى الذاتى التربوى .

إيراد القصة فى القرآن الكريم معناه العمل على تربية الإنسان على الإيمان بالغيب ، أو خضوعه للحكمة الإلهية ، ثم التزامه بالأخلاق الفاضلة ، أذكر على سبيل المثال ، القصص التى تذكر الخوارق والمعجزات ، كقصة خلق آدم ، ومولد عيسى – عليه السلام – وقصة إبراهيم من الطير الذى آب إليه بعد أن جعل على كل جبل جزءاً منه ، وقصة (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا...)[1]. وإحياء الله له بعد موته بمائة عام ، كما استهدف تربية الإنسان على فعل الخير ... والأعمال الصالحة ، وتجنبه الشر والفساد ، وذلك ببيان العواقب المترتبة على هذه الأفعال ، كقصة آدم – عليه السلام – وقصة صاحب الجنتين ، وقصص بنى إسرائيل بعد عصيانهم ، وقصة سد مأرب ، وقصة أصحاب الأخدود ، وما استهدفه – سبحانه وتعالى – من ذكرها العلاقات الكونية ، والاجتماعية فى الحياة ، وذلك ببيان الفارق بين الحكمة الإلهية ذات الهدف البعيد ، والحكمة الإنسانية القريب العاجلة ، كما جاء فى قصة موسى مع العبد الصالح [2] فى قوله تعالى (فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً)[3]. فموسى – عليه السلام – يتصرف بعقله البشرى الذى منحه الله له يفسر ما حوله من الحوادث ، فى حين يمثل هذا العبد علم الله الذى تجاوز به علم موسى، وحسبنا بقصته دليلاً كافياً على تلك الأحداث التى جرت فى أثناء اصطحاب موسى للعبد الصالح ، إن هى إلا برهان قاطع على علمه اللدنى ، فقصة قتل الغلام، وقصة خرق السفينة ، وقصة بناء الجدار فى القرية التى اتصف أهلها بالبخل يمكن اعتبارها فوق إدراك موسى عليه السلام وغيره من

([1]) سورة البقرة الآية : 259.

([2]) سيد قطب (التصوير الفنى فى القرآن) ص 127، مرجع سابق .

([3]) سورة الكهف الآية : 65.

البشر ، وليس بملوم فى اعتراضه على العبد الصالح الذى نفذ صبره المحدود ، ولم يقنع موسى عليه السلام إلا بعدما فسر له العبد الصالح ما جرى .

المبحث الثانى : الصور الجمالية للقصة القرآنية .

لقد ترك خضوع القصة القرآنية للهدف الدينى آثاراً واضحة فى طريقة وإدارة حوادثها ؛ بل فى مادتها – أيضاً – ولا يمنع هذا الخضوع الكامل للغرض الدينى من بروز الخصائص الفنية فى عرضها [1]، ومن الخصائص الفنية التى امتازت بها القصة القرآنية ، ما يأتى :

1- الأسلوب :

لقد جاءت القصة القرآنية أسلوباً رائعاً يمتزج فيه الإعجاز بالروعة ، والصدق فى الأداء ، ووجهة النظر الواحدة مع نقل دخائل النفس البشرية لشخصيات القصة ، وما يحدثون به ؛ حتى نفوسهم كما يصور ما فى العمق والسطح معاً ، ويحول الأعماق إلى واقع حى للحداث ؛ ثم يجسدها زماناً ومكاناً ويظهرها وكأنما تراها لفورك فى وقت النزول ، وحتى الآن وبعده بنفس الإقتناع، وبحيث لا يختلف يومها عن أمسها ، ولا يفقد من يشاهدها شيئاً مما شهده منها الشاهدون بالأمس ، وهذا هو : الإعجاز القصصى فى القرآن ؛ إذ نقل إلينا قطعاً من التاريخ الحق محملة بهذه الرؤى الداخلية لأشخاصها ساعتها وساعة أن حضروا أحداث القصة ، فهى لا فكاك لها منهم ، ولا فكاك لهم منها ، وهو قصص معافى من الزيف قادر قدرة مطلقة على أن يحمل الحق كله ، ويضمه إلى

([1]) سيد قطب (التصوير الفنى فى القرآن) ص 141، مرجع سابق.

فنه ؛ لأنها هى ذاتها حق مطلق لا يلتبسه إلا الحق ، ولا يحمل عليها إلا ما هو حق مطلق [1].

فأسلوب القرآن فى القصة يختار صوراً حية من الوقائع التاريخية ، ولا يثقله بما هو تافه من الجزئيات ، والتفاصيل التى تصرف الفكر عن التدبر والاعتبار ، إنه يروى بعض أحداث القصة بأسلوب يبعث فيه الحياة ؛ لما فيه من أثر نفسى يثير الوجدان عن طريق الشعور ، ويهز القلوب ويخاطب النفس الإنسانية خطاب العارف بخفاياها ، فيبلغ من التعبير مبلغ الروعة ؛ إذ يكلم الغرائز، وينادى الطبائع ، ويستخرج منها دفائنها ، ومكوناتها ؛ إذ يقصد منها إلى استخلاص العبرة والموعظة ، وفى سبيل هذه الغاية تجرى العبارات وعوامل التأثير التى تزخر بها متتابعة حتى تبلغها فتبلغ فيها ذروة التعبير [2].

يقول سيد قطب (ت 1387 ﻫ) : "إن التعبير القرآنى يتناول القصة بريشة التصوير المبدعة التى يتناولها بها جميع المشاهد ، والمناظر التى يعرضها فتستحيل القصة حادثاً يقع ، ومشهداً يجرى ، لا قصة تروى ، ولا حادثاً قد مضى"[3].

ومن أسرار جمال التعبير القرآنى : قوة تصويره للمعانى اعتماداً على التصوير الحسى ؛ لإدراك المعانى المعدومة وغير المعهودة للناس مما لا يقع فى دائرة العقل البشرى ، والتصوير تقوية لهذه المعانى وتثبيت لها فى النفس [4].

من ذلك قوله تعالى فى سورة الكهف (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً)[5]، وحقيقته منعناهم الإحساس بآذانهم من غير صمم ، فكأن

([1]) عبدالكريم الخطيب (قصص القرآن فى منطوقه ومفهومه) ص 9، مطبعة المدنى بالقاهرة 1974.

([2]) محمد زغلول سلام ومحمد خلف الله (أثر القرآن فى تطور النقد العربى) ص 7- 1، دار المعارف بمصر 1952م.

([3]) سيد قطب (التصوير الفنى فى القرآن) ص 156، مرجع سابق.

([4]) محمد زغلول وخلف الله (أثر القرآن فى تطور النقد العربى) ص 248، مرجع سابق.

([5]) سورة الكهف آية : 11.

الاستعارة فى الآية قصد إلى هذا التصوير السمعى ، وإبراز فقدان حاسة السمع فى الصورة دون سائر الحواس ، ودون الدلائل على الصمم النهائى .

وقوله تعالى : (قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا...)[1]، أصل الرقاد النوم، وحقيقته من مهلكنا والاستعارة أبلغ ؛ لأن النوم أظهر من الموت ، والاستيقاظ أظهر من الإحياء بعد الموت ؛ لأن الإنسان الواحد يتكرر عليه النوم واليقظة ، وليس كذلك الموت والحياة ؛ لأن صمم مؤقت يعود بعده السمع إلى الآذان عندما يقوم أهل الكهف من رقادهم ، و ليس أدل على الرقاد وعدم الإحساس من هذا التعبير القرآنى الذى هو غاية الجمال [2].

فإن التعبير القرآنى يظل جارياً على مستوى رفيع واحد من السمو المتناهى فى جمال اللفظ ، ورقة الصياغة ، وروعة التعبير ، رغم تنقله بين الأبحاث والموضوعات ، إن ألفاظه مصوغة بشكل غريب ، وعلى هيئة عجيبة ، بحيث تصلح أن تكون خطاباً للناس كلهم على اختلاف عقولهم وتفكيرهم وثقافتهم، غير أن القرآن لا يعجزه أن تكون الكلمة دائماً فى مستوى المعنى المراد على أدق وجه ، فمثلاً حينما يصور لنا كيف أنه – عز وجل – قد أهلك عاداً بريح عاتية داهمتهم فأخذت تقتلعهم من الأرض اقتلاعاً ، وتطيرهم فى الفضاء ، شبه أجسامهم الطوال وهى تتطاير فى الأرض فى سهولة ويسر بنخل طوال قد نخرت واقتلعت جذورها من الأرض ، فعبر عن ذلك بقوله تعالى : (إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ . تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ)[3].

ولنتأمل فى كلمة (منقعر) كلمة واحدة إلا أنها التعبير القرآنى لتصوير رائع بالغ فى الجمال ؛ إذ شبه حال الكفار حين نزل عليهم العذاب كالنخيل

([1]) سورة يس الآية : 52.

([2]) محمد زغلول وخلف الله : (أثر القرآن فى تطور النقد العربى) ص 249.

([3]) سورة القمر الآيتان : 19– 20.

المنقلعة من أصولها فى الأرض ، ولم تعد سوى عمداناً قائمة على سطح الأرض، والمتأمل فى هذه الآيات يرى كيف صورهم سبحانه بهذه الصورة العجيبة بكلمتين موجزتين هما (منقلع ومنقعر) [1].

ولم يقتصر الإعجاز القرآنى على الكلمة وحدها ؛ بل ما نجده من التلاؤم والاتساق الكاملين بين كلماته وجمله ، فنجد الكلمة القرآنية تدل بأقصر عبارة على أوسع معنى تام متكامل ، من ذلك مثلا : ما حدثنا به القرآن من الضمانات التى أعطاها الله لآدم عليه السلام بعد خلقه ، مما يحتاجه الإنسان فى حياته ويعد من مقومات بقائه ، وعيشه ، لقد وضع البيان القرآنى هذه الضمانات كلها فى جملتين فقط ، وهما قوله تعالى مخاطباً آدم (إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى. وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى)[2] ، جمعت هاتان الجملتان كل أصول معايش الإنسان من شراب وطعام ومأوى[3] .

ولم يكن الإبداع الفنى فى القصص القرآنى حاصلاً من ناحية اللفظ والمعنى فقط ، ولكن فى منهجه الفريد ونظمه الوحيد ، وذلك أن نظم القرآن قد جاء على صورة معجزة متحدية فى مجال الكلمة ، وفى مقام البلاغة ، والبيان بالأسلوب الكلامى ، فكل معنى انتظمه النظم القرآنى ، وحملته ألفاظه هو معجزة تتحدى القدرة البشرية ، وتستعلى عليها جميعاً .

يقول ابن قتيبة (ت 276 هـ) : "وقطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبان بعجيب النظم عن حيل المتكلفين ، وجعله متلواً لا يمل على طول التلاوة ، ومسموعاً لا تمجه الآذان ، وغضاً لا يخلق على كثرة الرد ، وعجيباً لا تنقضى عجائبه ، ومفيداً لا تنقطع فوائده ".

([1]) الخوارزمى (أساس البلاغة) ج2، ص 266.

([2]) سورة طه الآيتان 18- 19.

([3]) محمد سعيد رمضان البوطى (من روائع القرآن) ص 148، دار المعارف للطباعة ، سوريا ، 1970م.

ويقول الباقلانى (ت 403 هـ) فى حديثه – أيضاً – عن إعجازه القرآن: والوجه الثالث أنه بديع النظم ، عجيب التأليف متناه فى البلاغة على تصرف وجوهه، واختلاف مذاهبه ، خارج عن المعهود من نظم جميع كلامهم ، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص ويتميز فى أصوله عن أساليب الكلام المعتاد " ، ويقول فى مكان آخر : "إن عجيب نظمه وبديع تأليف لا يتفاوت ولا يتباين على ما ينصرف إليه من الوجوه التى يتصرف فيها من ذكر قصص ، ومواعظ ، واحتجاج ، وحكم ، وأعذار ، وإنذار ، ووعد ، ووعيد ، وتبشير ، وتخويف ، وأوصاف ، وتعليم ، وأخلاق كريمة ، وشيم رفيعة ، ونجد كلام البليغ، والشاعر ، والخطيب الصقع ، يختلف حسب اختلاف هذه الأمور"[1].

والقصص القرآنى يجتمع له مع هذا الأسلوب آخر ، وهو : أن الآيات التى تشتمل عليها القصة تختتم بالفواصل على نحو غيرها من الآيات ، ثم إن القصة تنتهى بآيات خارج إطارها تكون أشبه بالفاصلة ، وفيها التعقيب الكلى على القصة، وما فيها من عظات وعبر تتلاءم وسائر المواقف ، وترتبط ارتباطاً نفسياً بالنماذج البشرية فى القصص القرآنى ، وتلعو حيناً ، وتهمس حيناً حسبما تتنوع مجالات التصوير وتعدد، "وتقع الفاصلة عند الاستراحة فى الخطاب لتحسين الكلام بها وهى الطريقة التى يباين القرآن بها سائر الكلام ، وتسمى فواصل ؛ لأنه ينفصل عندها الكلام ، وذلك أن آخر الآية يفصل بينه وبين ما بعدها ، ولم يسموها اسجاعاً"[2].

فالفاصلة – إذن – هى : الكلمة التى تختم بها الآية من القرآن، وهى مفتاح الوزن القرآنى ، وموسقى نظمه ، وتأتى فى القرآن مستقرة فى قرارها ، مطمئنة فى موضعها غير نافرة ، ولا قلقة يتعلق معناها بمعنى الآية ينقص

([1]) الباقلانى (إعجاز القرآن) ص 51، تحقيق وشرح : السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر 1954م.

([2]) الزركشى (البرهان فى علوم القرآن) ج1، ص 54، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم ، مطبعة الحلى بمصر 1957م.

ويختل بنقصانها [1]، ثم إنها ترد متناسبة مع معنى الآية ، فمثلاً الآيات التى تنتهى بصفة العلم أو القدرة أو الحلم أو الغفران نجد المناسبة من ذلك الختم واضحة وجلية [2].

فقوله تعالى : (قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لأَنْتَ الحَلِيمُ الرَّشِيدُ)[3]، وصفوه بالحلم ، أى : العقل الذى لا يتناسب مع زعمهم مع دعوته إياهم إلى ترك ما كان آباؤهم يعبدون، ووصفوه بالرشد الذى يتنافى فى زعمهم كذلك مع دعوته إياهم إلى ترك تصرفهم كما كانوا يتصرفون ، فقد ناسبت الفاصلة معنى الآية [4].

فليست فنون البديع ، والبيان بما تضمه من تشبيهات ، ومجازات ، واستعارات ، وكنايات هى كل شئ فى روعة القرآن ، وإعجازه ، وإبراز مواطن الجمال فيه ؛ إذ ليس الأثر الفنى متجه فى جماله الشكلى ؛ بل فى سحره البيانى ، وتأثيره النفسى ، وبما يحمل من قيم روحية تبرز من خلالها روعة الربوبية وجلالها فتحس الكلام من مقام عال رفيع [5].

وأما السحر البيانى فإنه لا يؤثر إلا فيمن وقفوا على أسرار اللغة ودقائقها وأحاطوا بفنون القول فيها ، وأرهف الذوق حسهم ، وقد تمثل فى قوله – تعالى – وهو يصف ما حدث بعد الطوفان (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ المَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)[6].

([1]) أحمد بدوى (من بلاغة القرآن) ص 75، مكتبة النهضة بمصر 1950م.

([2]) السابق ، الصفحة نفسها.

([3]) سورة هود الآية : 87.

([4]) أحمد بدوى (من بلاغة القرآن) ص 80، مرجع سابق.

([5]) توفيق الحكيم (فن الأدب) ص 76، المطبعة النموذجية 1952.

([6]) سورة هود الآية : 44.

إن الآية تصور ما حدث بعد الطوفان ، من ابتلاع الأرض ماءها ، ونقاء السماء ، بعد أن كانت تغطى بسحبها ، واستواء السفينة على الجودى ، وقد طهرت الأرض من رجس المشركين ، فصور الله – سبحانه وتعالى – ذلك تصويراً حسياً ، يؤكد فى النفس استجابة هذه الطبيعة العظيمة ، وخضوعها لأمر الله ، فهذا المطر ينهمر من السماء ، وهذا الماء الطاغى يجتاح نواحى الأرض ، وهذا الاضطراب فى أرجاء الكون لم يلبث أن يسكن ويهدأ ، ولكن لما كان هذا الأمر قد صدر إلى الكون من غير أن يسمعه من فى الكون ، أو يروا قائله ، بنى الفعل للمجهول وأوثر فى نداء الأرض بـــ "يا" دون الهمزة لما يدعو اجتماعهم مع همزة أرض إلى ثقل على اللسان فى النطق بهما ، وجاءت كلمة "ابلعى" هنا مصورة لما يراد أن تصنعه الأرض بمائها ، وهى أن تبتلعه فى سرعة ، فهى هنا أفضل من "امتصى" – مثلاً – لأنها لا تدل على الإسراع فى التشرب ، وبنى "غيض" للمجهول مصوراً بذلك إحساس من شاهدوا هذا المنظر الطبيعى ، فهم قد رؤوا الماء يغيض، والأمر يتم ، وكأنما حدث ذلك من تلقاء نفسه ، من غير أن يكون ثمة فاعل قد فعل، فالآية قد صورت ما حدث بعد الطوفان أدق تصوير فى عبارة موجزة ، فها هى ذى الأرض تبتلع ماءها ، وها هى ذى السحب من السماء تنقشع مقلعة ، وها هو ذا الماء قد غاض ، وعادت الطبيعة كما كانت ، فاستقرت سفينة نوح ومن معه على الجودى ، وتنفس الكون الصعداء ، فقد طهر من القوم الظالمين [1].

2- التكرار :

من المشاكل التى أثيرت قديماً حول القصة القرآنية هى مشكلة تكرار القصة الواحدة فى مواضع مختلفة من القرآن ، ويرى البعض أن تكرار القصة

([1]) أحمد بدوى : (من بلاغة القرآن) ص 55، مرجع سابق .

الواحدة يؤدى إلى الاختلاف فى تصوير القرآن لأحداثها ؛ إذ تذكر الواقعة فى موضع ، ثم تذكر فى موضع آخر على صورة غير صورتها الأولى ، وقد تذكر مرة ثالثة على صورة غير صورتيها السابقتين .

ولكن الواقع فى ضوء ما ذكرناه من أغراض القصة القرآنية ، أن ظاهرة التكرار فى القصة القرآنية ،إنما هى ضرورة تفرضها طبيعة الأهداف الدينية التى من أجلها سيقت القصة فى القرآن ؛ ذلك أن الدعوة الإسلامية مرت بمراحل متعددة فى سيرها الطويل .

وقد كان القرآن الكريم يواكب هذه المراحل ، ويماشيها فى عطائه وطبيعة أسلوبه ، وهذا كان يفرض أن تعرض القصة الواحدة بأساليب متفاوتة ؛ نظراً لطبيعة ظروف الدعوة وطريقة بيان العبر والمفاهيم فيها ، ولهذا جاء تكرار القصص أو تكرار بعض حلقاتها لمقاصد منها :

ضرب الأمثال للرسول وللمؤمنين بما لاقى الأنبياء ، وأتباعهم من أذى أقوامهم ، وثباتهم على الحق ، ومصابرتهم فى سبيل الله ؛ حتى كانت العاقبة لهم، والدائرة على أعدائهم [1]، ثم إن تكرار القصة الواحدة بعدة أساليب ، وفى عدة صور إنما كان لأداء غرض لها موافق لجو السورة التى ذكرت فيها ، ويلتئم مع الهدف المختص بها ، ولهذا اختلفت القصة بحسب اختلاف الأحوال ، وبذلك يقول الشاطبى (ت 790 هـ) : "والجملة ؛ فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون، فإنما ذلك تسلية لمحمد ﷺ وتثبيتاً لفؤاده ، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة فتذكر القصة على النحو الذى يقع له مثله ، وبذلك يختلف مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال والجميع حق واقع لا إشكال فى صحته "[2].

([1]) التهامى نقرة (سيكولوجية القصة فى القرآن) ص 129، الشركة التونسية للتوزيع، 1974م.

([2]) الشاطبى (الموافقات) ج3، ص 419، تعليق محمد عبدالله دراز ، المطبعة الرحمانية بمصر.

ومن مقاصد التكرار : ترهيب الجاحدين وإنذارهم بما جرت عليه سنة الله فى المكذبين لرسله من تعذيبهم وهلاكهم [1]، قال تعالى : (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَاماً فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ. فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ)[2]. وقال تعالى : (وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الآخِرَ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ. فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ. وَعَاداً وَثَمُودَ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ . وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ. فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)[3].

كما أن من مقاصد تكرار القصة : بيان وحدة الأديان فى أصل العقيدة ، ووحدة الدعوة إليها من الرسل ، وتشابه أقوامهم فى موقفهم منها [4]، قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ)[5]، ويقتضى تقرير هذه الحقيقة أن تعرض طائفة من قصص الأنبياء متتابعة تروى كل ذلك .

ومعظم التكرار فى القصة القرآنية كان فى بعض أجزائها ، وكثيراً ما يأتى بعض ما ذكر منها فى موطن متمماً لما ذكر منها فى موطن آخر ، بحيث كلما تكررت حلقة ذكرت فيها معان جديدة ، حتى لا تمل ألفاظها أو معانيها ، والسياق هو الذى يحدد القدر الذى يعرض منها فى كل موطن ، كما يحدد طريقة

---

(1) التهامى نقره (سيكولوجية القصة فى القرآن) ص 131، مرجع سابق.

(2) سورة العنكبوت الآيتان 14- 15.

(3) سورة العنكبوت الآيات 36- 40.

(4) التهامى نقرة (سيكلوجية القصة فى القرآن) ص 132، مرجع سابق.

(5) سورة الأنبياء الآية : 25.

العرض والأداء بما يحقق التناسق ، والجمال الفنى ، يقول سيد قطب : "هذا التكرار لا يتناول القصة كلها – غالباً – إنما تكرار لبعض حلقاتها ومعظمه إشارات سريعة لموضع العبرة فيها ، أما جسم القصة فلا يكرر إلا نادراً وبمناسبات خاصة فى السياق "[1]، والذى يتدبر القرآن الكريم يجد : أن ما يتكرر من قصص الأنبياء ، هو القدر الذى يدعو للعجب والدهشة ، ويبرز قدرة الله ، فحمل مريم بعيسى من غير زوج قد تكرر ؛ لأنه شئ غير عادى يدل على هدف عظيم ، وهو القدرة الإلهية التى تخرق السنن ، وقد تكررت طفولة عيسى عليه السلام ، لأنه تكلم وهو فى المهد ، وتكررت كذلك معجزاته عندما جاءته النبوة ، أما الفترة بين طفولته ، ونبوته فلم يرد عنها شئ ، فهى حياة عادية ليست فيها جوانب تهز الوجدان ، أو تخدم الأغراض الدينية ، وأما قوم موسى عليه السلام فمن أكثر القصص تكراراً فى القرآن [2]، ونستطيع أن نأخذ منها فكرة كاملة عن قيمة التكرار الفنية ، فقد وردت بإشارات قصيرة أو طويلة أو فى معرض قصص مشترك ، ونرى من خلال استعراض نوع التكرار ، أنه – فى معظمه – إشارات توجيهية إلى القصة ، اقتضاها السياق ، أما الحلقات الأساس فلم تكرر – تقريباً – وإذا كررت حلقة منها جاءت بشئ جديد فى تكرارها .

يقول الزركشى (ت 794 هـ) : "وإنما كررت فى المواضع الأخرى لأمور منها: "أنه إذا كرر القصة زاد فيها شيئاً ، إلا ترى إلى ذكر الحية فى عصا موسى عليه السلام وذكرها فى موضع آخر ثعباناً ، ففائدته أن ليسكل حية ثعباناً وهذه عادة البلغاء أن يكرر أحدهم فى آخر خطبته أو قصيدته كلمة بصفة زائدة [3].

إذن فى كل موضع تتكرر فيه توجد زيادة لم تذكر فى المواضع الأخرى ؛ أو تستبدل كلمة بكلمة أخرى لهدف معين ، وتلك أرقى طريقة فى علم البلاغة

---

(1) سيد قطب : (التصوير الفنى فى القرآن) ص 128، مرجع سابق .

(2) الطباطبائى (الميزان فى تفسير القرآن) ج1، ص 209، المطبعة التجارية، بيروت ، بدون.

(3) الزركشى (البرهان فى علوم القرآن) ج3، ص 26، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم ، مطبعة الحلبى بمصر 1957م.

والبيان ، فللتكرار القصصى – إذن – ملامح غاية فى الأصالة الفنية ، تصعد إلى مراقى الإعجاز فى نظم القرآن ، وبذلك يقول القاضى عبدالجبار (ت 415 هـ) : " إن من يتأمل هذه القصص التى تعاد صياغتها مرة بعد مرة يدرك منزلة القرآن من الفصاحة ؛ لأن بلاغة القصص المتكرر ، أدخل فى باب الإعجاز من القصص المتغايرة "[1].

ويقول الفيروز أبادى (ت 817 هـ): "وأما تصريف القصص والأحوال ، فهو أن الله – تعالى – ذكر بحكمته البالغة أحوال القرون الماضية ، ووقائع الأنبياء، وقصصهم بألفاظ مختلفة ، وعبارات متنوعة بحيث لو تأمل غواصو بار المعانى ، وخواضو لج الحجج ، وتفكروا فى حقائقها ، وتدبروا فى دقائقها ؛ لعلموا وتيقنوا وتبينوا : أن ما فيها من الألفاظ المكررة المعادة ؛ إنما هى أسرار ولطائف لا يرفع برقع حجابها من الخاصة إلا أوحدهم وأخصهم ، ولا يكشف ستر سرائرهم من التحارير إلى واسطهم وصهم " [2].

وجاء التكرار – أيضاً – للتحدى ، وحين جعل الله – تعالى – القرآن معجزاً فقد يظن البعض أن القصة جاءت فى صورة لا يمكن أن تأتى فى صورة غيرها ، فكررت القصة لإبراز : أن من الممكن وضع القصة فى عدة صورة معجزة، وذلك ما لا يستطيعه البشر ، ويقول الباحثون : أن أكتب الكُتَّاب وأبلغ البلغاء إذا كتب قصة مرة يستحيل عليه أن يكتبها مرة أخرى بألفاظ غير الأولى مع محافظته على القوة فى الأسلوب والبلاغة فى التعبير فتلك الميزة مخصوصة فى القرآن .

([1]) محمد حسنين أبوموسى (البلاغة القرآنية فى تفسير الزمخشرى وأثرها فى الدراسات البلاغية) ص 125، دار الفكر العربى .

([2]) الفيروز أبادى : (بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز) ج1، ص 71، مطبعة السعادة بمصر 1964م.

وبهذا يقول الباقلانى : " إن إعادة القصة الواحدة بألفاظ مختلفة تؤدى معنى واحداً من الأمر الصعب الذى تظهر فيه الفصاحة ، وتبين البلاغة "[1].

وهو يريد بهذا القولة : إن عرض الموضوع الواحد بأساليب مختلفة فى القول ، دون أن تتغير معالمه ، ودون أن يضعف أسلوب عرضه ، هو من العسير؛ إذ لا يقدر عليه إلا من كان ذا ملكة بيانية ، واقتدار بلاغى ، وفى حدود لونين ، أو ثلاثة من ألوان العرض ، فإذا جاوز ذلك اضطرب الأسلوب ، وبهتت المعانى ، ثم يقول : " وأعيد كثير من القصص القرآنى فى مواضع مختلفة ، على ترتيبات متفاوتة، ونبهوا بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله، مبتدأ أو مكرراً"[2].

ويريد بهذا أن يقرر : أن من صور التحدى الذى عجز عنه العرب إزاء القرآن : عرض القصص القرآنى عرضاً متفاوتاً ، ولكنهم عجزوا عن محاكاته ومعارضته ، ولهذا قال تعالى : (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ)[3].

يقول الزركشى (ت 794 هـ) : "لما سخر العرب بالقرآن قال الله تعالى : (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ) فلو ذكر قصة آدم – مثلاً – فى موضع واحد ، واكتفى بها؛ لقال العربى بما قال الله به فأتوا بسورة من مثله أنى تأتون بسورة من مثله ، فأنزلها الله – سبحانه – فى سور ؛ دفعاً لحجتهم من كل وجه "[4].

يقول الرافعى (ت 1356 هـ) : " وههنا معنى دقيق من التحدى ما نظن العرب إلا وقد بلغوا من عجباً ، وهو التكرار الذى يجئ فى بعض قصصه ؛ لتوكيد الزجر والوعيد ، وبسط الموعظة وتثبيت الحجة ، ونحوها ، بيد أن وروده فى القرآن مما حقق للعرب عجزهم بالفطرة عن معارضته "[5].

---

(1) الباقلانى : (إعجاز القرآن) ص 93، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر 1954م.

(2) السابق ، ص 94.

(3) سورة الطور آية : 34.

(4) الزركشى : (البرهان فى علوم القرآن) ج3، ص 27، مرجع سابق .

(5) محمد صادق الرافعى : (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية) ص 220، المكتبة التجارية الكبرى بمصر 1965م.

وبهذا يتضح لنا : أن من صور الإعجاز : أن يعاد الموضوع الواحد مكرراً بأساليب مختلفة فى الطول ، والقصر ، والإجمال ، والبيان مع المحافظة على جوهره، ولبه ، ثم هم بعد هذا يعجزون عن الإتيان بمثله ، وأن السر فى تكرار القصة فى القرآن ؛ وبخاصة قصص الأنبياء ، يكمن فيما تفيده من دلائل التوحيد ، أو فى دلالتها على نصرة الله لأنبيائه على أعدائه ، كقصة موسى مع فرعون ، وقصص الأحزاب ، أو فى تمكين العبرة ، والعظة بما يفيد المسلمين ، ويسىء الكافرين ، ومن هنا نعلم : أنه ليس فى القرآن تكرار كما يفهم من لفظ التكرار ؛ لأن القرآن لا يكون الموضوع بألفاظه ، ولا بمعانيه كما هى ، وإنما يكرر الحقيقة التى تمثل العقيدة ، فمن حيث هى حقيقة كلية ، يكرر القرآن الدعوة إليها ، فحقيقة العقيدة فى حاجة إلى تكرار متواصل؛ لأهميتها الخاصة ؛ ولذلك نلحظ : أن المحاورة فى العقيدة هى التى تتكرر ، مثال ذلك : محاورة إبراهيم من قومه ، فإنها تكررت فى القرآن عدة مرات ؛ لكونها من العقيدة ، وأما محاوراته مع ابنه الذبيح فلم تتكرر ؛ لكونها ليست من العقيدة ، ولا من أمر له أهمية عامة فى الدين ، وهكذا كان التكرار فى القرآن الكريم جانباً مهماً من جوانب الإعجاز القرآنى لما فيه من قيم جمالية وعظات وعبر .

المبحث الثالث : التوجيهات الجمالية للقصة القرآنية .

كان من أثر خضوع القصة للهدف الدينى ، أن تمزج التوجيهات الدينية بسياق القصة قبلها وبعدها ، وفى ثناياها كذلك [1]والذى يقرأ قصص القرآن متتبعاً حوادثها ، يجد فى نهاية كل منها ، أو فى أثنائها ما يناسب العبرة فيها ، فالقرآن لا يدع القارئ يندمج مع موضوع من مواضيعه ، وينصرف إليه بكل تفكيره، دون أن يفصل بين أجزائه بفواصل من العظات ، تنبه إلى المقصود من هذه المباحث وتربط

([1]) سيد قطب (التصوير الفنى فى القرآن) ص 139، مرجع سابق.

على قلبه برباط من الخشية ، والمراقبة الإلهية عند قراءتها والتأمل فيها ؛ ولذلك ترى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضيعها ، ويعرض عما عداه ؛ ليكون تعرضه للقصص منزهاً عن قصد التفكر بها ، من ذلك قوله تعالى: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[1]، فضمن سياق القصة العبرة ، والعظة، وهى : (لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ) وفى نهايتها (قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

ومن التوجيهات التى جاءت فى ثنايا القصة : ما قاله موسى فى محاورته من فرعون : (قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى . قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى . قَالَ فَمَا بَالُ القُرُونِ الأُولَى . قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى . كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي النُّهَى . مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى)[2].

فالآيات هنا تحولت عن سرد القصة إلى التذكير بعظمة الله ، ومظاهر قدرته، ودلائل وجوده ، ومنها – أيضاً – ما جاء فى قصة يوسف مع خادمى الملك؛ إذ أخذ يدعوهم إلى التوحيد فى موعظته الحكيمة البليغة فى السجن قبل أن يفسر لهما الرؤيا: (قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ . وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ مِن شَيْءٍ ذَلِكَ مِن فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ. يَا صَاحِبَيِ

([1]) سورة البقرة آية : 259.

([2]) سورة طه الآيات : 49– 55.

السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الوَاحِدُ القَهَّارُ. مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ)[1].

وجميع العبر ، وكل العظات خلال هذه القصص تجد سمتها دينية عقدية تناسب الغرض الأسمى من القرآن ، فهو لم يجئ فى هذا الأسلوب المعجز ، ولا فى هذا النسيج المحكم ، ولا فى هذا التصوير البديع إلا لهذه الغاية ؛ غاية التوحيد التى بدونها لا تستقيم حياة البشر .

ومن الصور الجمالية للقصة القرآنية : إبراز الحوادث لتأكيد الغرض الدينى دون سرد الوقائع التاريخية ، فالنص القرآنى لا يرسم القصة إلا واقعياً مستهدفاً بذلك: الإفادة منها ، والاعتبار بها ، فعندما يرسم النص القرآنى لنا بعداً قصصياً ينتخب من عناصر القصة – المواقف ، الأحداث ، الأشخاص – ما يتوافق والسياق الذى رسمت القصة من خلاله ، فمثلاً حينما يقص علينا قصة أصحاب الكهف ، يبدأها القرآن بقوله : (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى. وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهاً لَّقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً. هَؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً)[2] فبدأت القصة بوصف أصحاب الكهف بأنهم فتية انفردوا عن قومهم بإيمانهم بالله – تعالى – وبوحدانيته مخالفين قومهم المشركين ، وأنهم عزموا من أجل ذلك على أن يعتزلوهم ويخرجوا من بينهم...الخ ، اكتفت القصة بعرض سمات هؤلاء الفتية وعقيداتهم ، وعقيدة قومهم بما يتفق مع غرض القصة الدينى ، ولم تذكر القصة عدد هؤلاء الفتية ولا أسمائهم ، ومن هم قومهم ، وفى أى بلدة كانوا يسكنون ، هذه أسئلة لم تجب عليها القصة ؛ لأنها لو أوضحت كل ذلك لما وفت بالغرض

([1]) سورة يوسف الآيات : 38- 40.

([2]) سورة الكهف الآيات : 13- 15.

الدينى الذى تستهدفه ، ولانصرف ذهن القارئ إلى تتبع الأحداث التاريخية ، ويغفل عن العبرة التى سيقت القصة من أجلها[1].

ومن التوجيهات الجمالية للقصة القرآنية – أيضاً – طى بعض الأحداث ، وذلك بإبراز بعض المشاهد ، ثم طوى ما بينها من الروابط البدهية ، فمثلاً قوله تعالى من سورة يوسف عليه السلام : (وَاسْتَبَقَا الْبَابَ) [2]، فقد طوى ذكر حضور سيدها ، وطرقه الباب ، وإسراعها إليه لفتحه ، فإسراع يوسف عليه السلام ليقطع عليها بعدما عرف من مركها ، وأنها تريد به سوءاً ، وإسراعها ؛ لتكون هى البادئة فى الحكاية لكى تقطع على يوسف عليه السلام الشكوى عند سيدها ، تدل على ذلك ما بعده من قوله تعالى : (وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءاً إِلاَّ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) [3] .

وحين يترك النص القرآنى تفصيلات متنوعة من القصة يدعنا فى إثارة فنية بالغة المدى ، بصفة أن العمل الفكرى ، والعاطفى حين يتحرك بين الأشياء ويبادل بين تأثيراتها ، ويستكشف أبعاداً جديدة منها ، حين يمارس القارئ هذه الاستجابات عند تلقيه للنص يبلغ أشد الحالات إثارة ، ويحقق أعلى مستويات الإمتاع تذوقاً .

ومن القيم الجمالية – أيضاً – للقصة القرآنية : طريقة العرض ، فالقصة القرآنية إنما تعرض بالقدر الذى يكفى ؛ لأداء الغرض الدينى ؛ فمرة تعرض القصة من أولها ، ومرة من وسطها ، ومرة من آخرها ، وتارة تعرض كاملة حسبما تكمن العبرة من هذا الجزء ، أو ذاك ؛ لأن الهدف التاريخى لم يكن من بين أهداف القرآن الأساس كالهدف القصصى ؛ فصارت القصة وهدفها الأول : هو الهدف الدينى[4]؛ ذلك أن القرآن يأخذ من القصة ما يحقق أهدافه من التهذيب والوعظ فحيناً يقص

([1]) السيوطى : (روائع القرآن) ص 182، مرجع سابق .

([2]) سورة يوسف الآية : 25.

([3]) سورة يوسف الآية : 25.

([4]) سيد قطب : (التصوير الفنى فى القرآن) ص 148، مرجع سابق.

القصة كلها مثل قصة يوسف عليه السلام ومرة يأخذ من القصة بعضها إذا كان من هذا البعض ما يحقق الهدف ، وقد يشير إلى القصة تلميحاً يستغنى به عن الإطالة ؛ اعتماداً على أن القصة معروفة مشهورة .

ومن القيم الجمالية للقصة القرآنية – أيضاً – التصوير ، وهو على ألوان : لون يبدو فى قوة العرض ، ولون يبدو فى تخيل العواطف ، والانفعالات ، ولون يبدو فى رسم الشخصيات ، وهذه الألوان لا ينفصل بعضها عن بعض ، ولكن أحدها قد يبرز فى بعض المواقف ، ويظهر على اللونين الآخرين ، فالتصوير – إذن – هو: الأداة المفضلة فى أسلوب القرآن ، فهو يعبر بالصورة المحسوسة المتخيلة عن المعنى الذهنى ، والحالة النفسية ، ثم يرتقى بالصورة التى يرسمها ، فيمنحها الحياة الشاخصة ، أو الحركة المتجددة فهذه شخوص تروح وتغدو ، وهذه سمات الانفعالات المنبعثة من المواقف ، تتسق مع الحوادث ، وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة ، فتنم عن الأحاسيس المضمرة ، إنها الحياة حياة القصة ، أو قصة الحياة[1]، تتمثل فى قوى أكبر من العقل ، وأدق ما يتصوره الإدراك ، وتتمثل فى الشعور طاقات هائلة من العبر والعظات.

وبهذه الطريقة التصويرية الرائدة تعرض أغراض القرآن ، ومشاهده ومعانيه ، والفرق كبير جداً بين عرض هذه الأهداف ، وتلك المشاهد ، والمعانى فى قالب تجريدى عنه فى قالب تصويرى ، ينبض بدقة الحركة ، وبعث الحياة ؛ إذ المعنى التجريدى يطرق باب العقل من باب واحد ، والمعنى المصور يطرق باب العقل من طرق متعددة ، ويثير حاسة الجمال والانفعالات الوجدانية ، ويشبع الرغبة الجمالية بهذه الإثارة ويغذى ملكة الخيالة [2].

([1]) السابق ، ص 34.

([2]) السابق ، ص 195.

خاتمة ونتائج :

ومن خلال ما تقدم فى هذا البحث الذى تضمن الإشارة إلى بعض القيم الجمالية للقصص القرآنى ، نستطيع الوقوف على ما يأتى :

1- إن الله – سبحانه وتعالى – خلق الكون الواسع الفسيح ، وسخره وما فيه للإنسان ليستثمره ، ويستفيد منه بجهده ، وعلمه الذى وهبه الله له.

2- إن الله – تعالى – ميز الإنسان عن سائر المخلوقات بعقل راجح ، وجعله مناط التكليف ، فعقل به الأشياء ، واستلهم العظات والعبر من كل ما جاء فى القرآن الكريم من قصص ، وضرب أمثال ، وغير ذلك .

3- إن القيم جمع قيمة ، والقيمة ما تدخل تحت تقويم المقوم ، أى ما يقابل الشئ مادياً كان أو معنوياً .

4- إن الجمالية نسبة إلى الجمال ، والجمال رقة الحس من كل ما يسر العين ويسرى فى النفس إحساساً بالراحة والمتعة ، سواء كان فى الشكل ، أو اللون، أو السلوك ، أو الحقائق ، أو الأفكار ، أو الأصوات .

5- إن القصة من القص ، وهو متتبع الأثر من قصد القرآن الكريم من قصصه ، وأهدافه التى يرمى إليها للعظات والعبر من خلال حكاية حوادث وأعمال ، وتصوير شخصيات بأسلوب مشوق ، ينتهى إلى غاية مرسومة ، وهدف مقصود .

6- إن القرآن هو كلام الله – تعالى – المنزل على رسول الله ﷺ المتعبد بتلاوته ، وقد تكفل الله بحفظه فى الصدور وفى السطور .

7- إن القصص فى القرآن الكريم يحقق أهدافاً سامية تشترك مع أهداف القرآن الأخرى ؛ لتحقيق الهدف الرئيسى الذى أنزل من أجله القرآن ألا وهو : الهداية، والتشريع ، وتنظيم السلوك الإنسانى .

8- إن من أهداف القصة فى القرآن الكريم : إثبات صدق النبوة لمحمد ﷺ فى دعوى الرسالة ، وصدق الوحى الذى نزل عليه ، وذلك تأييداً له فى دعوى

النبوة والرسالة بالتحدى بالغيب ، والإعجاز بمعرفة تفاصيل لا يطلع عليها إلا الله – تعالى – ولا سيما أن محمد ﷺ النبى الأمى الذى لم يتلق العلم على يد بشر .

9- إن من أهداف القصص القرآنى : تثبيت قلب الرسول ﷺ فى مجال الدعوة ، وحمله على الصبر على ما قد يراه من أذى ، وبيان أن الله – تعالى – ينصر رسله فى النهاية ، مهما نزل بهم من البلاء .

10- إن من أهداف القصص القرآنى : بيان أصول الديانات كلها ، واشتراكها بين جميع أنبيائه تعالى المرسلين ، من الإيمان بالله – تعالى – وبوجوده ، وتوحيده ، وتنزيهه .

11- إن من أهداف القصص القرآنى : الإيمان بالحياة الآخرة ، وما أعده الله فيها لعباده المؤمنين من ثواب ، وللكافرين من عقاب .

12- إن من أهداف القصص القرآنى : الحث على التحلى بمكارم الأخلاق ، والتخلى عن مساوئها ، والتأكيد على العبرة والموعظة ، والتذكر والتفكر، وغير ذلك من الأهداف السامية .

13- إن من أهداف القصص القرآنى : بيان صدق الأنبياء والرسل السابقين ، وتخليد ذكراهم على مر العصور والأجيال ؛ لتكون عبرة لأولى الألباب.

14- إن من أهداف القصص القرآنى : بيان نعم الله على عباده بعامة ، وعلى أنبيائه ورسله بخاصة ، ومقارعة أهل الكتاب بالحجة والبرهان .

15- إن من فوائد القصص القرآنى : تحذير ابن آدم من غواية الشيطان تارة بالتصريح ، وأخرى بالتلميح ، والآيات الكريمات حافلة بذلك التحذير العظيم، والتوجيه المستقيم لابن آدم .

16- إن من فوائد القصص القرآنى : الاقتداء بمكارم الأخلاق ، وتربية الإنسان على الإيمان بالغيب ، أو خضوعه للحكمة الإلهية ، ثم التزامه بالخلاق الفاضلة.

17- إن من الصور الجمالية للقصة القرآنية : الأسلوب الذى يمتزج فيه الإعجاز بالروعة والجمال ، والصدق فى الأداء ، ووجهة النظر الواحدة ، والسمو المتناهى فى جمال اللفظ ، ورقة الصياغة ، وروعة التعبير رغم تنقله بين الأبحاث ، والموضوعات .

18- إن ظاهرة التكرار فى القصة القرآنية ضرورة تفرضها طبيعة الأهداف الدينية التى من أجلها سيقت القصة فى القرآن ، والتى منها : ترهيب الجاحدين ، وإنذارهم بما جرت عليه سنة الله فى المكذبين لرسله .

19- إن من فوائد التكرار فى القصة القرآنية – أيضاً – بيان وحدة الأديان فى أصل العقيدة ، ووحدة الدعوة إليها من الرسل ، وتشابه أقوامهم فى موقفهم منها .

20- إن من جمال الإعجاز القرآنى : أن يعاد الموضوع الواحد مكرراً بأساليب مختلفة فى الطول والقصر ، والإجمال مع المحافظة على جوهره ولبه .

21- من التوجيهات الجمالية للقصة القرآنية : امتزاج التوجيهات الدينية بسياق القصة قبلها وبعدها ، وفى ثناياها كذلك ، مثل محاورة موسى عليه السلام من فرعون .

22- إن جميع العظات ، والعبر الواردة فى القصص القرآنى نجد سمتها دينية عقدية ، تناسب الغرض الأسمى من القرآن ، فهو لم يجئ فى هذا الأسلوب ، ولا فى هذا النسيج ، ولا فى هذا التصوير البديع إلا لهذه الغاية التى لا تستقيم حياة البشر بدونها .

23- إن من الصور الجمالية للقصة القرآنية – أيضاً – طى بعض الأحداث ؛ وذلك بإبراز بعض المشاهد ، ثم طوى ما بينها من الروابط البديهية كما فى قصة يوسف – عليه السلام .

24- ومن الصور الجمالية – أيضاً – طريقة العرض ، والذى جاء بالقدر الذى يكفى ؛ لأداء الغرض الدينى ، إذ تعرض القصة أحياناً من أولها ، ومرة من وسطها ، ومرة من آخرها ، وتارة تعرض كاملة ، ومرة يأخذ من القصة

بعضها إن كان فى هذا البعض ما يحقق الهداف ، وقد يشار إلى القصة تلميحاً اعتماداً على أن القصة معروفة .

25- من صور الجمال كذلك ، التصوير بجملة ألوانه التى لا ينفصل بعضها عن بعض ، فهو الأداة المفضلة فى أسلوب القرآن ؛ فهو يعبر بالصورة المحسوسة المتخيلة عن المعنى الذهنى ، والحالة النفسية ، ثم يرتقى بالصورة التى يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة ، أو الحركة المتجددة .

26- إن الإسلام الحنيف يثير فى النفس الإحساس بالجمال بما جاء فى القرآن الكريم من دعوة إلى التأمل فى روعة المخلوقات ، وما بينها من تناسق ، وإن الذين ينهلون من معرفة آيات الله فى الجمال : يزدادون إيماناً ببدائع صنع الله، الذى أتقن كل شئ خلقه .

27- إن المؤمن المتفكر فى ملكوت الله ، وما خلق يدرك بالفطرة السليمة، والعقل الواعى : أن الجمال من صنع مَن لا يُصنع ، وخلق من لا يُخلق ، وأن الإسلام يعتنى بالتربية الإسلامية الجمالية التى تكشف للناس طريقة السلوك الصحيح فى حركة الحياة .

28- تعتنى رسالة الإسلام بتربية التذوق الجمالى ، وتؤكد : أن الاستمتاع بالجمال، والسعى للتجمل المقبول سمة الإنسان السوى ، المرهف الحس ، العميق الإدراك . كما اهتم الإسلام بالجمال المعنوى من مكارم الأخلاق ، وسلوك القيم الفاضلة .

الكونفوشيوسية فى ميزان الفكر الإسلامى

د. حسين جليعب السعيدى*

المقدمة :

تعتبر دراسة الأديان والفلسفات المغايرة للإسلام ، أمراً حث عليه الإسلام، ودعا إليه . ولا غرو فإن القرآن الكريم ذكر لنا كثيراً من عقائد أهل الكتاب الذين انحرفوا بها عن الصراط المستقيم ، ثم ذكر لنا عقائد بعض الفرق الملحدة كالدهرية وغيرها حيث سجل القرآن مقالاتهم : (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ) [1].

من هنا كان واجب الباحثين ، أن يطلعوا على عقائد الديانات الأخرى ، سماوية كانت أو وضعية ، حتى يتسنى لهم إبراز محاسن الإسلام ، وعرض صورته المضيئة على العالم .

ومن ثم كانت هذه الدراسة المتأنية عن الديانة الكونفوشيوسية ، والتى يدين بها قطاع عريض من البشر فى هذه البلاد البعيدة والغائبة عنا ، لنرى ما عليه هؤلاء الناس من عقيدة ودين يسيرون عليه ، ويوجه سلوكهم ، ويشكل أفكارهم ، وأن تكون الدراسة من كتب القوم المعتمدة عندهم .

ولما كان هذا أمر صعب المنال اكتفيت بما نقله الثقاة من علماء الأمة الإسلامية ، وكان فيه الغناء والكفاية لإلقاء الضوء على هذه الديانة .

اشتهر كونفوشيوس بين الصينيين بـ "كونغ فوتس" ومعنى فوتس د. الحكيم أو الأستاذ ، وكونغ هو الاسم . فمعنى التركيب الأستاذ أو الحكيم كونغ،

---

* المدرس بكلية الشريعة ، جامعة الكويت

([1]) سورة الجاثية ، الآية : 24.

وقد حرفه الغربيون إلى كونفوشيوس[1].

وهذه الصياغة وإن شئت قلت التحريف قد فعلها القساوسة اليسوعيون الذين يعيشون فى الصين من بعده بزمن طويل ، والذين أوصوا بابا روما أن يدرج كونفوشيوس فى سجل القديسين ، ولقد كان أتباع كونفوشيوس وتلاميذه فى حياته يطلقون عليه اسم كونج فو – تشى – زى ، أى كونج الفيلسوف [2].

ولد الحكيم كونفوشيوس عام 551 قبل الميلاد بإحدى قرى مقاطعة "لو" فى الصين ، وكانت أسرته تمت فى نسبها إلى فرع ملكى ، فكان يجرى فى عروقه دم ملكى يشعره بالعزة .

ولقد كان أبوه قائداً عظيماً ، وحاكماً لإحدى المدن ، ولم يعقب فى شرخ شبابه ولا فى كهولته ، ثم وهب الله له ذلك الابن الحكيم على الكبر ، وقد نيف على السبعين ، لكن الطفل لم يكد يبلغ الثالثة من عمره حتى فقد أباه ولم يترك له من متاع الدنيا شيئاً ، غير أنه عاش على سمعة أسرته ، مقدور الرزق محدود المورد، وتعلم العلم الذى كان يتعلمه من هو فى مثل حالته ، فتعلم آراء الأقدمين الدينية وتفهمها وأخذ بها ، وكان لها سلطان تام على نفسه [3].

كان كونفوشيوس فى طفولته يقضى وقت لعبه وفراغه فى تقديم القرابين المقدسة ، وحضور الحفلات الدينية .

ولما شب كونفوشيوس أحاطه منزل تشى ، أحد أمراء المملكة برعايته ، فاشتغل عند هذا الأمير يرعى الماشية والأغنام ، واهتم كونفوشيوس بحرفته مما أدى إلى زيادة نتاج هذه الثروة الحيوانية . فرقى بعد ذلك مشرفاً على الحدائق والأشغال العمومية . ومع الحاجة الشديدة والملحة إلى أمر المادة ، إلا أن هذه الحاجة لم تشغله عن الصلاة ، والمعرفة ، والثقافة ، والتعلم . وهكذا نشأة

([1]) المرجع السابق ، ص 68.

([2]) الأديان القديمة : الدكتور حسن الهوارى ، ص 116، طبعة دار المثنى ببغداد.

([3]) الديانات القديمة ، مرجع سابق ، ص 68.

العباقرة والأدباء والفلاسفة والعظماء فى كل العصور ، فقد انصرف الغلام كونفوشيوس منذ حداثته إلى الدرس والبحث وخصوصاً دراسة آداب القدماء ، ثم أخذ يتقلب فى المناصب الحكومية ، وبكفاءة نادرة .

وكان فى خلال تلك السنوات يفكر تفكيراً عميقاً فى أحوال بلاده ، ويكون فلسفته الاجتماعية والسياسية ، وأحزنه ما آل إليه الحال فى بلاده فهجر الوظيفة الحكومية فى نهاية الأمر وانقطع إلى مهنة التعليم ، وجلس للناس يعلمهم الحكمة والفلسفة ، وأقبل إليه الناس وخاصة الشباب ، ولم يلبث طويلاً حتى علا صيته وارتفعت مكانته ، وكان تلاميذه من العلماء المبرزين ، ونظروا إليه نظرة إكبار وإجلال واحترام تكاد تفوق عبادة الأبطال الأفذاذ ، وفى هذا دليل على علو كعبه فى التعليم والحكمة [1].

فى السابعة عشرة من عمره تقلد كونفوشيوس وظيفة مدنية ، فكان فيها على خزائن الحبوب بالدولة ، وقد استطاع أن يكون ثروة طيبة من هذا الحصاد .

ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره تزوج وقدم عربوناً لزواجه مبلغاً كبيراً، وأشياء فاخرة لزوجة ثرية ، وكان يتمتع باحترام الكبار الأثرياء فى الدولة. ففى يوم زواجه تسلم من دوق المدينة أثمن وأسخى هدية : زوجاً من السمك الكبير النادر الوجود .

وبعد عام واحد . أنجب ولداً سماه تقديراً لهدية الدوق بو-يو Po Yiu أى السمكة الجميلة .

كان كونفوشيوس ناجحاً فى وظيفته ولكنه لم يكن قانعاً ، لأنه فى طبيعته رجل تفكير أكثر منه رجل عمل ، وكان يريد قبل كل شئ وبعد كل شئ . أن يكون متعلماً ، وواتته الفرصة التى كان يريدها من خلال تيار من الحزن ، الذى أَلمّ به بسبب وفاة والدته ، ومع حزنه عليها استراح من عبء رعايتها والقيام

([1]) الكونفوشيوسية : نشأتها وتطورها ، وموقف الإسلام منها ، رسالة ماجستير ، بكلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة ، للباحث سليم السيد أحمد المسلمى ص 44.

بشئونها، وطبقاً للتقاليد الصينية أقام فى كوخ بجانب قبرها لمدة ثلاثة أعوام (1).

هذه المدة الطويلة من الحداد والتى أقامها كونفوشيوس بجوار قبر أمه جعلته يهمل شئون أسرته من زوجة وولد ومال مما جعل المرأة تضجر من هذه الحياة الصعبة مع هذا الفيلسوف المتعنت ، فأدى ذلك إلى انفصالها عنه بعد أربع سنوات من هذا الزواج (2).

ولو علم هذا الحكيم أن الحى أولى من الميت ، وأنه يجب على الإنسان أن يعطى كل ذى حق حقه ، ما وقع له ما وقع .

وقيل : إن سبب انفصاله عن زوجته انصرافه إلى التعليم كلية ، مما جعله يغيب عن منزله لفترات طويلة ، وقيل : لأن حياته كانت من نوع خاص لم تتحمله المرأة وقتها . ومهما يكن من شئ فقد وقع الفراق بين الفيلسوف وبين زوجته . بعد أن خلف هذا الزواج ولداً وبنتين (3).

إلا أنه ما من بشر نجح فى ميدان ، إلا وأخفق فى ميدان آخر . فإن كان كونفوشيوس نجح فى جانب العلم والحكمة . إلا أنه أخفق فى جانب مهم ألا وهو حياته الأسرية .

وقد تمتع كونفوشيوس بعدة صفات وأخلاق ، جعلت منه إنساناً نبيلاً وجليساً مرغوباً فيه ، وقد كان متصفاً بعدة صفات نوجزها فيما يلى :

دمث ، مرح ، مؤدب ، يحب النكتة ، يتأثر لبكاء الآخرين ، يبدو قاسياً وغليظاً فى بعض الأحيان ، وكان مع ذلك حسن العشرة ولكن مع حزم ، عزيز النفس دون تعال على الغير ، مترفعاً عن العزوف عن استغلال من هم أقل منه .

وعندما أنبأه أحد أتباعه بوقوع حريق فى بعض مرابض الخيل تساءل على الفور : هل أصيب أحد الناس بأذى ؟ ولم يسأل عن الخيل باهتمام مثلما

---

(1) عظماء قادة الأديان ، الدكتور عبدالجليل شلبى ، مؤسسة الخليج ، ص 71، 72 بتصرف.

(2) الكونفوشيوسية ، رسالة ماجستير ، مرجع سابق ، ص 46 بتصرف .

(3) المرجع السابق بتصرف ص 46.

سأل عن مستخدم الخيل .

ولقد كان تأثره عجيباً ، وإذرافه للدموع سريعاً خاصة عندما كانت تمر به جنازة من الجنازات ، ولا سيما إذا كانت لأحد معارفه .

ولقد بكى على أحد تلاميذه المفضلين عندما توفى بكاءاً مراً وسئل عن السبب ؟ فأجاب : إذا لم أبك هذا الصديق بكاء مراً فمن أبكى غيره إذن [1].

أما عن صفاته الخلقية . فقد كان طويلاً دقيقاً فى المأكل والمشرب والملبس ، مولعاً بالقراءة والبحث والتعلم والتعليم والمعرفة والآداب .

وكان أهم ما يقلق باله : أن تأتى ظروف تحول بينه وبين الإطلاع ، وكان يقول : أنه ليس شخصياً ولد عارفاً للحقيقة ، ولكنه شخص لا يمل القراءة والتعلم والبحث والوصول إلى المعرفة ما وجد إلى ذلك سبيلاً[2].

هذا بالإضافة إلى أنه كان خطيباً بارعاً معلماً ناجحاً متواضعاً زاهداً رحيماً رؤوفاً إلى غير ذلك من الصفات التى تجمع حوله الناس ، وتحببهم فيه .

مؤلفاته العلمية :

هناك تسعة كتب صينية قديمة ترتبط باسم كونفوشيوس أشد الارتباط . وقد ظلت هذه الكتب قروناً عدة لها أكبر الأثر فى توجيه حياة أهل الصين ، بل كان طالبوا الالتحاق بالوظائف الحكومية يؤدون اختباراً دقيقاً فيما تتضمنه هذه الكتب .

وإن كان لا ينسب إلى كونفوشيوس إلا كتاب واحد من هذه الكتب التسعة ، وهو كتاب المنتخبات ، ومع ذلك فقد أحاط هذا الحكيم بكل معلومات عصره تقريباً ثم صاغها صياغة سهلة وقدمها للناس فى قالب بسيط يتفق وعقول عامة الشعب .

([1]) الكونفوشيوسية ، مرجع سابق ، ص 46.

([2]) كونفوشيوس النبى الصينى ، ص 17 نقلاً عن المرجع السابق .

وهذه الكتب تنقسم إلى قسمين :

1- القسم الأول : يتضمن خمسة كتب تعرف باسم : الكاسيكات الخمس كنج . وهى الكتب القديمة السابقة على عصر كونفوشيوس استمد منها إلهامه ، وأعاد صياغتها بلغة تناسب العصر .

ومن هذه الكتب كتاب الأحداث التاريخية "وشوكنج" وهو عبارة عن شذور من تاريخ الصين وكتاب "شى كنج" وهو عبارة عن ديوان شعرى .

2- القسم الثانى : وهو عبارة عن أربعة كتب ، وتعرف باسم "سوشو" ويرجع تاريخها إلى عهد متأخر من عهود الكتب الخمسة الأولى ، وقد قام بكتابتها تلاميذ كونفوشيوس ومريدوه .

ويكاد يجمع الباحثون على أن الحكيم كونفوشيوس أملى بعض هذه الكتب على تلاميذه إملاء ، كما حاورهم أو حاضرهم فى البعض الآخر فرووه عنه وأثبتوه مقترناً باسمه دون تغيير ولا تبديل .

ومن هذه الكتب : الكتاب الأول "تاهسيو" أى المعرفة الكبرى أو العلم العظيم. وهو عبارة عن منهج لتقويم الأخلاق وبحث فى الفضيلة .

وكتاب "تشونج يونج" أى مذهب الوسيلة الوسطى ، وهو أهم كتب هذا الحكيم الفلسفية . لأنه هو الكتاب الوحيد الذى يحوى مذهبه ، والمؤلف الجوهرى الجدير بالاعتماد عليه ، لدى الباحثين فى فهم الفلسفة الكونفوشيوسية [1].

هل كان كونفوشيوس نبياً؟

إنه من المعلوم فى عقائد المسلمين ، أن الله بعث فى كل أمة رسولاً يدعوها إلى الله ونبذ الآلهة الزائفة ، ولذا يقول الله سبحانه (وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا

([1]) انظر : الكونفوشيوسية ، مرجع سابق ، ص 61 وما بعدها بتصرف .

فِيهَا نَذِيرٌ)[1].

ويقول فى سورة أخرى : (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلاَلَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ)[2].

وبناء على هذا تكون الأمة الصينية من الأمم التى بعث فيها أنبياء وأرسل إليها رسلاً . فهل كان كونفوشيوس أحد هؤلاء الأنبياء ؟

فى الواقع ، يكاد يجمع الباحثون على أن كونفوشيوس لم يكن نبياً ، ولم يدع هو كذلك ، ولكنه قد حذا حذو الأنبياء والزعماء الدينيين من حيث تبسيط المعلومات والآراء وجعلها مستساغة لدى الجمهور العام من الناس .

وليست هناك أى أدلة تاريخية تثبت أن كونفوشيوس كان من نوع الأنبياء أو القديسين الموحى إليهم والملهمين بدعوة الناس إلى الحق ، وإنما كان كونفوشيوس حكيماً من الحكماء اطلع على كتب الأولين واستخلص زبدتها وأراد أن يقدم للناس خلاصة سهلة مفهومة لما تحويه هذه الكتب من وصايا وتعاليم .

غير أننى أزعم زعماً من الممكن أن يكون صواباً : ما المانع أن يكون كونفوشيوس نبياً أرسله الله لأهل الصين ، ثم حرف أتباعه معين الوحى الصافى لديه، وإن كان الأولى التوقف فى مثل هذه الأمور . مع الإيمان بأنه ما من جزء من أرض الله إلا وبعث فيه أنبياء يدعون الناس إلى عبادة الله سبحانه وتعالى [3].

وفاته :

فى السبعين من عمره مات ابن له فبكاه ، وفى الحادية والسبعين مات تلميذه مريد حبيب فبكاه ، وفى الثانية والسبعين مات تلميذ ثان حبيب إلى قلبه ، فلم

---

(1) سورة فاطر : الآية 24.

(2) سورة النحل : آية : 36.

(3) الكونفوشيوسية ، مرجع سابق ، ص 66.

يحتمل المصيبة فصاح :انظروا كيف تحطمنى السماء !

وإثر حلم مزعج ، نادى أتباعه ومريديه قائلاً لهم : إن حياتى تؤذن بمغيب، ثم ناح وهو يقول : أما من حاكم ذكى يدعونى وأرشده وهذه أيامى قد أذنت بانتهاء. ثم لزم فراشه سبعة أيام ، مات بعدها دون أن تبدو عليه أية إشارة أنه يستعد لشئ سيلقاه فى السماء ، بل إن أحداً لم يسمع من فمه صلاة .

وعندما استشعر دنو أجله أنشد يقول :

آه . إن تايشان . الجبل ينهار

والعمود يسقط إلى أسفل

والفيلسوف سيذهب

وتوفى كونفوشيوس عام 478 قبل الميلاد ، بعد حياة حافلة بالدعوة إلى التمسك الأخلاقى ، والإصلاح الاجتماعى ، والسياسى والدعوة إلى تثقيف الشعب وتعليمه أسس الأخلاق والمبادئ الفاضلة .

وعندما ذاع نبأ موته عم الحزن جميع أنحاء الصين [1].

وبعد موت كونفوشيوس عام 479 قبل الميلاد ، تفرق تلاميذه . ويروى أنهم كانوا حوالى سبعين تلميذاً . وأهم هؤلاء التلاميذ : منتسيوس ، وهسون تسو. ولقد ذهب أحد الفلاسفة الصينيين المحدثين إلى أن مكانة كونفوشيوس فى تاريخ الصين بمكانة سقراط فى تاريخ الغرب . كما شبه منتوسيوس المثالى فى فلسفته بأفلاطون . وشبه "هسوت تسو" الواقعى بأرسطو.

ويشكل كونفوشيوس ومنتسيوس وهسوت تسو نوعاً من الثالوث بوصفهم الآباء المؤسسين للكونفوشيوسية .

وقد ولد منتسيوس عام 390 ق.م وكان معلماً شغوفاً من أجل أن ينال منصباً فى بلاط الدولة ، أما هسوت تسو فقد كان يرى أن المتعلم هو القادر على

([1]) انظر الكونفوشيوسية ص 72، وما بعدها .

خدمة الدولة [1].

نماذج من أقوال كونفوشيوس :

- إذا عرفت شيئاً فتمسك بأنك تعرفه ، وإذا لم تعرفه فأقر بأنك لا تعرفه ، إن ذلك في حد ذاته معرفة .
- إذا كنت عاجزاً عن خدمة الناس . فكيف تستطيع أن تخدم أرواحهم ؟
- إذا كنت لا تعرف الحياة ، فكيف يتسنى لك أن تعرف شيئاً عن الموت ؟
- استمل الصالحين المستقيمين وانبذ المعوجين ، وبهذا الطريق يستقيم المعوج[2].

وهذه الكلمة الأخيرة. تطابق الأثر النبوى الشريف. الذى يقول فيه الرسول ﷺ : (المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل) [3].

ويقول كونفوشيوس : إن الإنسان مفطور على الخير.

إن الإنسان مفطور على الخير لا يحيد عنه ، ولا يميل إذا خلى وفطرته السليمة ، ولكنه ما دام حر الإرادة ، فقد يتجه إلى الشر ، ويسلك الطريق المعوج ويتدنى إلى المنكر ، وواجب المعلمين والمربين أن يعيدوه إلى طريق الخير برده إلى فطرته المستقيمة [4].

وهذا المعنى يطابق مع ما جاء عن الرسول ﷺ : (ما من مولود يولد إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تلد البهيمة بهيمة

---

(1) أضواء على الكونفوشيوسية فى الصين واليابان وكوريا ، د. على عبدالعال ربيع، ص 13، بتصرف ، ط دار الفكر العربى ، بيروت 1962م.

(2) قصة الديانات ، سليمان مظهر ، ص 185.

(3) رواه الترمذى برقم 2300، وأبوداود برقم 4193 ، وجاء فى مسند أحمد برقم 7685 .

(4) الأديان القديمة ، د. حسن الهوارى ، ص 119، ط دار الطباعة المحمدية ، القاهرة 1978م.

جمعاء فهل تجدون فيها من جدعاء) [1].

ولكن من الممكن أن يكون هناك فارق جوهرى بين القولين . وهو أن الخير الذى يريده كونفوشيوس : هو السير سيرة حسنة بين الناس ، أما ما يروى عن الرسول ﷺ فهو الإسلام الجامع لكل معانى الخير .

يقول كونفيوشيوس:

إن الفضيلة هى التوسط والاعتدال فى كل أفعال النفس وسجاياها ، فالعيش من غير ضعف ولا ذل فضيلة ، والعدل مع الرحمة بالمسئ فضيلة ، والزهد مع العمل لكسب الرزق فضيلة ، والرذيلة هى الإفراط أو التفريط فى كل أفعال النفس وسجاياها.

والسعيد هو الذى يلتزم الفضائل ، والشقى هو الذى يمارس الرذائل ، لأنه يبدل الفطرة الفاضلة التى فطر الإنسان عليها ، ويهدم أسس الكمال الإنسانى[2] .

سأله أحد تلاميذه يوماً : هل من الصواب أن يكون المرء محبوباً من جميع جيرانه ؟ قال كونفوشيوس : لا . فقال التلميذ : هل من الصواب ، أن يكون المرء مكروهاً من جميع جيرانه؟

قال كونفوشيوس : لا .. ولكن الأفضل أن يحبه الخيرون الفضلاء ويبغضه الشريرون الأشقياء [3].

وهذا الكلام غاية فى الصحة ، لأن البشر لم يجتمعوا على أحد قط حتى على أحد من الأنبياء .

يقول كونفوشيوس : إن الرحمة أهم خصيصة من خصائص المجتمع الفاضل، فتراحم أفراد المجتمع يقيم الأواصر المتينة ، ويدعم الروابط الطيبة ،

([1]) البخارى رقم 1270 فى كتاب الجنائز. ورواه أحمد فى المسند رقم 6884.

([2]) الأديان القديمة ، د. حسن الهوارى 135 مرجع سابق .

([3]) الأديان القديمة ، مرجع سابق ، ص 120.

ويبنى المجتمع السعيد ، وليست الرحمة عفواً عن كل سوء ، وتسامحاً عن كل منكر. لكنها الرفق بالمجموع ومعاملة المارقين بما يستحقون من غير شطط أو تقصير ، فالرحمة من غير ضابط ولغير من يستحق وبال يردى ، وإفك مبين [1].

وهذا فهم راق لمسألة الرحمة يضع هذه الصفة فى نصابها اللائق بها بلا إفراط أو تفريط .

ونختم أقوال هذا الحكيم بهذا اللقاء ، وذلك الحوار الذى دار بين كونفوشيوس وبين امرأة : حيث التقى كونفوشيوس بامرأة تصرخ وتستغيث ، فلما سألها عن سبب بكائها وعويلها فى هذه الصحراء الجرداء أجابته :

إن نمراً مفترساً قتل والد زوجى فى هذا المكان ، كما افترس نفس النمر زوجى ، ثم تبعه بولدى الصغير !

وعندما سألها كونفوشيوس : لماذا تبقين فى هذا المكان المقفر بما فيه من نمور؟

أجابت المرأة : لأنه يوجد فى البلدة حاكم ظالم .

وعندما جمع كونفوشيوس تلك الإجابة . استدار نحو تلاميذه وقال لهم ، اكتبوا عندكم .. إن الحاكم الظالم أخطر على الناس من النمر المفترس [2].

عقيدة كونفوشيوس وفلسفته :

تخرج كونفوشيوس على التعاليم الدينية التى كانت سائدة عند الصينيين الأقدمين ، فقد لقنها صغيراً وتلقاها والعود أخضر بالقبول .

ولذا أحيا التعاليم الدينية القديمة ، ودون أصولها ، ولم يتعرض فى دراسته " خاصة لمناقشتها ، ولم يكن له مذهب فيما يدعو إليه ، ويحث الناس على اعتناقه،

([1]) المرجع السابق ، ص 120.

([2]) قصة الديانات ، سليمان مظهر ، ص 196.

بل كانت كل عنايته تقوم على السلوك القويم والدعوة إليه ، ولم يكن مدعياً لرسالة، ولم يكن هو رسولاً مبعوثاً .

بل كان حكيماً فيلسوفاً يبشر بمذهب الأخلاق ويتمسك أشد الاستمساك به.

وأما عقيدته فهى ما كان يعتقده الصينيون القدماء ، ولا تزال آثاره فى عقيدة أكثر الصينيين المعاصرين .

وأساس هذه العقيدة أنهم يعبدون ثلاثة أشياء : السماء والأرواح المسيطرة على ظواهر الأشياء ، الملائكة ، أرواح الآباء [1].

السماء :

كان الصينيون يعتقدون بوجود الإله الواحد الذى لا تدركه الأبصار ، عرضه السماء ، ومقاليد الأرض بيده ، وكانوا يقولون : إن إله السماء كان عظيماً يحب الخير ، ويكره الشر ، ويجازى الناس بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

فلكل من الشمس والقمر والكواكب والنجوم اللامعة والأرض وما اشتملت عليه من تلال وأنهار ، لكل منها إله أو نصف إله [2].

يقول الشيخ محمد أبوزهرة :

أما السماء المعبودة فلا يقصدون بها تلك القباء الزرقاء ، بل يقصدون تلك الأفلاك ومداراتها والقوى المسيطرة التى تسيطر عليها وتسيرها فى مداراتها ، وباتصالها بالأرض وبالأمطار والرياح وغير ذلك تنبت الأرض من كل زوج بهيج.

وكانت عبادتهم للسماء لأنهم يعتقدون أنها عالم حى متحرك حسب نظام دقيق محكم ، وأن كل ما فى العالم من قوى مسيرة إنما هو خاضع لسلطان السماء[3].

([1]) الديانات القديمة : محمد أبوزهرة ، ص 72.

([2]) الكونفوشيوسية ، مرجع سابق ، ص 174.

([3]) الديانات القديمة ، ص 72.

اعتقدوا النفع والضر فى الكائنات فعملوا على استرضائها ودفع ضرها بتقديم القرابين والإجلال لها والتقدير .

وعبدوها على أنها رسل الله وجنوده ، وواسطة لما يحدث لهذا العالم من خير وشر .

وإذا كان كل شئ فى الوجود قد يضر وقد ينفع فمن الطبيعى أن يكون كل ما فيه من جند الله .

لكن كونفوشيوس نفسه كان يقول : بوجود إله واحد يدبر الكون بحكمته ، وأنه يجب أن يعبد دون سواه .

لكنه لما وجد قومه غارقين فى بحار الأوهام ، يفكرون فى عالم الأرواح والتأمل فى ذات الإله وملائكته وجنده ، لم ينكر عليهم ولم يصادمهم فى عقائدهم ، ولكنه دعاهم إلى سبيل الحقيقة بالحكمة والموعظة الحسنة [1].

ويقدس الصينيون الملائكة ، ويقدمون لها القرابين على أن لها تأثيراً فى الكون.

يقدس الصينيون أرواح أجدادهم الأقدمين ، ويعتقدون ببقاء الأرواح .

والقرابين عبارة عن موائد يدخلون بها السرور على تلك الأرواح بأنواع الموسيقى ، ويوجد فى كل بيت معبد لأرواح الأموات ولآلهة المنزل [2].

يقول العقاد . ولما مات كونفوشيوس 478 ق.م، أقاموا له الهياكل ، وعبدوه على سنتهم فى عبادة أرواح الأسلاف الصالحين ، وأوشكوا أن يتخذوا عبادته عبادة رسمية أى حكومية على عهد أسرة مان فى القرن الثانى قبل الميلاد ، وأوجبوا تقديم القرابين والضحايا لذكراه فى المدارس ومعاهد التعليم .

وكانت هياكله فى الواقع بمثابة مدارس يؤمها الناس لسماع الدروس ، كما يؤمونها لأداء الصلاة ، ولم تزل عبادته قائمة إلى العصور المتأخرة بل إلى

([1]) الكونفوشيوسية ، ص 175.

([2]) الموسوعة الميسرة فى المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة ، ص 763، ج 2.

القرن العشرين ، فخصوه فى سنة 1906 بمراسم قربانية كمراسم الإله الأكبر "شانج تى" إله السماء ، لأنه فى عرفهم ند السماء .

ومن لم يؤمن اليوم بربوبيته من الصينيين المتعلمين قلة ولكن فى نفسه توقير يقرب من التأليه ، وقد جعلوا يوم ميلاده – وهو السابع والعشرين من شهر أغسطس – عيداً قومياً يحجون فيه إلى مسقط رأسه ، وينوب عن الدولة موظف كبير فى محفل أمام محرابه [1].

وهكذا عبد كونفوشيوس كما عبد الأسلاف من قبله ، ولكن فى هذه العبادة المتحمسة نسى معظم عباده صحة كلماته : كل ما يمكن أن أدعى أو أسمى به هو أننى تلميذ طموح لا يشبع ، ومعلم لا يمل التعليم[2].

لم يكن كونفوشيوس يؤمن بالجنة ولا بالنار ، ولكنه كان يؤمن كل الإيمان بأنصاره الذين تابعوه على حاله [3].

وإذا لم يكونوا مؤمنين بالجنة والنار فهم ليسوا مؤمنين بالبعث أصلاً إذ أن همهم منصب على إصلاح الحياة الدنيا ، ولا يسألون عن مصير الأرواح بعد خروجها من الأجساد ، وقد سأل تلميذ أستاذه كونفوشيوس عن الموت فقال : إننا لم ندرس الحياة بعد ، فكيف نستطيع أن ندرس الموت ؟ !

وعلى هذا فالجزاء والثواب : إنما يكونان فى الدنيا ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

يؤمن الصينيون بالقضاء والقدر ، وذلك عندما تتكاثر الآثام والذنوب عليهم يكون العقاب من السماء عليهم بالزلازل والبراكين .

الحاكم ابن السماء فإذا ما قسا وظلم وجانب العدل فإن السماء تسلط عليه من رعيته من يخلعه ليحل محله شخص آخر عادل [4].

---

[1] الله ، عباس محمود العقاد ، ط دار المعارف ، ص 84، القاهرة .

[2] عظماء قادة الأديان ، د. عبدالجليل شلبى ، ص 86، طبع القاهرة.

[3] المرجع السابق ، ص 81.

[4] الموسوعة الميسرة ، ص 763، مرجع سابق .

يقال أن الإله قد أعطى لكل إنسان ضميراً ، إذا تبعه يحفظه ويقوده إلى الطريق السوى .

والإله دائماً يبارك الطيب ويعاقب الردئ ، ولذلك أنزل المصائب على بيت هشيا (بيت الملك السابق) كى يضع حداً لآلامه [1].

هذا عن العقيدة ، أما العبادة فكانت غناء أو رقصاً وموسيقى وكأنهم بهذه الأعمال يشركون آلهتهم معهم فى سرورهم وأفراحهم وأغانيهم وموسيقاهم !

ومهما يكن من شئ . فإن كونفوشيوس كان كغيره من الصينيين فى مجال العقيدة لم يأت بجديد ، فكان يقدم القرابين ، ويقوم بواجب العبادة التى يقوم بها كل صينى ، بل كان من الناحية الدينية ساذجاً يتشاءم من هدير الرعد ، وترتجف وترتعد فرائصه عندما يسمعه ، ويقرأ التعاويذ لطرد الأرواح الشريرة من بيته .

وفى الجملة كانت عقيدته ساذجة ، وعقله فى هذه الناحية كان عشا للخرافات والأوهام ، وفيه موضع لأساطير الأولين التى اكتتبها وحفظها .

ولكن عبقريته وقوة إرادته باديتان فى آرائه فى السلوك الإنسانى ، والخلق القويم ، ورياضة النفس [2].

فلسفة كونفوشيوس الأخلاقية :

اعتقد الصينيون منذ أقدم العصور ، أن الأحداث الكونية تتبع الأخلاق التى تسود الناس وملوكهم ، فكلما كان الاعتدال والانسجام والفضائل يسودان المعاملة بين الناس ، ويربطان العلاقات بينهم برباط من المودة والرحمة ، فالكون سائر فى فلكه من غير أى اضطراب .

---

(1) الديانات القديمة ، ص 73، مرجع سابق .

(2) مقارنات الأديان ، الديانات القديمة ، الشيخ. محمد أبوزهرة ، ص 73، 74.

ولكن إذا حاد الإنسان عن سمت الحق والسلوك القويم على الفضيلة ، اضطرب بعض ما فى الكون لمخالفة القانون الأخلاقى . وما الزلازل ، وخسف الأرض، وكسوف الشمس ، وخسوف القمر إلا أمارات لفساد خلقى ، أحدث ذلك الاضطراب الكونى .

وإذا كان السلوك غير القويم يحدث الاضطراب والقحط ، فالسلوك القويم يجلب الخير والبركات ، ويجعل كل ما فى الكون يجئ على رغبة الإنسان .

والسبب فى ذلك أنهم كانوا يعتقدون : أن المؤثرات فى الأكوان ترجع إلى ثلاثة :

أولها : السماء ولها السلطان الأعلى .

وثانيها : الأرض لقبولها أحكام السماء .

وثالثها : الإنسان بما يؤثره بإرادته ، فإرادته الفضيلة ، وسلوكه سبيلها يجعل مظاهر الكون إلى خير الإنسان ، فالجو يمتلئ بالنسيم العليل ، والحرارة المنعشة والغيث المحيى لنبات الأرض من غير أن يخرب العمران (1).

فالعقيدة الصينية : تجعل للإنسان تأثيراً ذاتياً بسلوكه فى الوجود ، فإذا كان سلوك الإنسان خيراً كانت الطبيعة خيرة معه ، وإذا كان سلوك الإنسان شريراً كانت الطبيعة شريرة معه .

والإنسان عند كونفوشيوس مفطور على الخير سالك الطريق القويم لو خلى وفطرته ، ولكنه مع الفطرة الخيرة حى مستقل مفكر. لا تمنع فطرته من النزوع إلى الشر وسلوك سبيله ، والارتطام فى حمأته ، وذلك لإرادته المستقلة واختياره ، واستيلاء الشهوات عليه ، ومع أنهم كانوا يؤمنون بالقضاء والقدر ، ويزعنون لأحكام السماء ، يجعلون لإرادة الإنسان الشأن الأول . وذلك لأن الإرادة الإنسانية للخير أو للشر لها أثر فى الأكوان .

---

(1) المرجع السابق ، ص 74.

ولأن آلهتهم عادلة ، فقد زعموا أنها لعدلها تجعل مشيئتها فى الكون على حسب عمل الإنسان إن خيرا فخير وإن شر فشر .

وطريق الخير : هو الاعتدال والاقتصاد فى كل أفعال النفس وسجاياها ، فالقناعة مع الجد من غير الاستسلام فضيلة ، واللين من غير ضعف فضيلة ، والرحمة مع العدل مع المسئ فضيلة ، وأقصى الطرفين من إفراط وتفريط رذيلة .

ويعدون الفضيلة طريق السعادة والرذيلة طريق الشقاء ، لأنه إذا كانت آلهتهم تغضب وترسل شواظاً على من يخالف قانون الأخلاق ، فالشقاء فى المخالفة، والسعادة فى الموافقة ، لأن الموافقة تجعل النفس متوافقة مع فطرتها منسجمة مع طبيعتها .

والرحمة أخص ما يجب أن يسود الناس من صلات . فهى الرابطة التى تربط آحاد المجتمع بعضهم ببعض ، وهى التى تجعل الناس سعداء من غير زاجر ، ولا قانون مشدد .

وإذا كانت الفضيلة فى عمومها طريقاً لسعادة الآحاد ، فالرحمة التى تسود المجموع هى طريق سعادته .

إذن فغاية الفضيلة فى عمومها وخصوصها عندهم : الكمال الإنسانى والسعادة لبنى الإنسان وإقامة بناء المجتمع على التواد والرحمة والتعاطف .

وقوانين الأخلاق لا تنفصل عن السياسة عند قدماء الصينيين . فأقوم الأخلاق ينتج أقوم السياسة ، وأحب أنواع الحكم ، بل إن الحاكم لا يمكن أن يحمل الناس على الجادة ، من غير أن يحمل نفسه عليها ، وإن الملك الذى لا يسوس الناس ونفسه بالأخلاق القويمة . ينزل عليه غضب السماء ، وينزع منه الملك – كما بينا سابقاً– فلا تسامح فى قانون الأخلاق ولو كان الآثم ملكاً ، وبهذا استمر العدل قائماً مع وثنيتهم وعدم تدينهم بدين سماوى [1].

([1]) الديانات القديمة ، محمد أبوزهرة ، ص 75، 76.

ومما يدل على أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق ما قاله كوفوشيوس : السياسة لا تقوم على الأخلاق ، فالخلق القويم ينتج سياسة قويمة وحكومة قوية رشيدة .

فالرعية تصلح بصلاح الراعى متخذة منه قدوة حسنة ، والحاكم لا يملك أن يحمل الناس على الجادة برهبة قوانينه وبطش سلطانه ، وإنما بحسن أخلاقه وكريم خصاله واختيار أعوانه من الفضلاء الصالحين [1].

هذا الذى سبق كان دأب الأمة الصينية ككل وإن المجتمع الصينى كان يسوده الخلق الفاضل ردحاً من الزمن ، إلى أن تولى مقاليد الأمور فى البلاد فى القرن السابع قبل المسيح أسرة حكمت البلاد بالحديد والنار ، وحفظ التاريخ لها أبشع الجرائم فى حق الشعب الصينى ، الأمر الذى حدا بالشعب الصينى أن ينحدر فى طريق الرذيلة والانحلال الخلقى .

كان هذا مدعاة إلى أن يبذل المصلحون قصارى الجهد للعود بالشعب إلى سابق عهده ، فظهر فى القرن السابع والقرن السادس قبل الميلاد عقول جبارة ضاعفت الجهود لمعالجة الوضع القائم .

فكان "لوتس" صاحب النحلة الطاوية ، الذى لم يستطع أن يقاوم هذا التيار الجارف من الانحلال الخلقى فدعا إلى العزلة والانزواء .

ولكن الكونفوشيوسية المعاصرة للوتس رفضت هذا الفكر ، ودعت إلى الإصلاح بنظرية جديدة ، هى فلسفة كونفوشيوس الأخلاقية الإصلاحية .

ويحدثنا عن هذه النظرية الشيخ محمد أبوزهرة فيقول : وأرواؤه فى الإصلاح الأخلاقى تتجه إلى ثلاث نواح :

الأولى : فى بيان الأصل الخلقى الذى تقوم عليه الفضائل .

الثانى : إصلاح المجتمع وحمله على السلوك القويم .

الثالث : إصلاح نظام الحكم وتقييده بالفضيلة لا يعدوها .

([1]) الأديان القديمة ، د. حسن الهوارى ، ص 131.

أما الناحية الأولى فهى قوام فلسفته ، وهى الجزء النظرى منها ، وقد ابتدأ نظراته الفلسفية ، بنظريته تعيين المعنى واللفظ ، وتعيين الأسماء والمسميات .

وهى النظرية التى ابتدأ بها سقراط من بعد كونفوشيوس ، وذلك للتشابه بين كلا العنصرين ، فكونفوشيوس جاء فى وسط اضطراب خلقى ، وتلاعب فى نظم الحكم، وعبث بمصالح الدولة واللعب بالألفاظ لتوهين الأخلاق .

فكان لابد من العمل على تعيين المعانى الدالة على الألفاظ ليثبت المعنى مستقيماً ، لكى لا يمكن التلاعب ، وإفساد الاستدلال عن طريق ذلك التلاعب .

وكذلك سقراط ، وجد السوفسطائيين قد اتخذوا اللعب بالألفاظ طريقاً لحل أخلاق الشباب الأثينى ، وإفساد اعتقاده ، ولذا كان أو لما دعا إليه سقراط تعيين المعانى الدالة عليها الألفاظ ، حتى لا يتخذ المفسدون من بريق اللفظ ما يفسد الاستدلال والتفكير (1).

"الكونفوشيوس" : أحد تلاميذه سأله : بأى شئ يبتدى سياسته إن تولى حكم الإمارة ، فقال : لابد من تصحيح الأسماء ، فدهش التلميذ من هذا الجواب ، ووقع من نفسه موضع العجب . فقال كونفوشيوس : إذا لم تكن الأسماء صحيحة ، لا يوافق الكلام حقائق الأشياء ، وإذا لم يكن الكلام موافقاً للحقائق وقع الخلط فى اللغة ، وفسدت الأمور .

وعنايته بتعيين الألفاظ جزء من عنايته بأن يكون الشخص الكامل على تمام المعرفة بنفسه وبحقائق الأشياء ، فهو يحث على المعرفة ويعتبرها جزءاً غير قابل للانفصال من منهجه الخلقى ، فيعتبر من كمال الفضيلة للرجل حسن إدراكه للأمور ، وقدرته على فهم ما يلقى بين يديه من المسائل من غير أن يدفعه الغرور إلى الضلال.

---

(1) انظر الديانات القديمة لأبى زهرة ، ص 76 ، وانظر : الجانب الفلسفى عند الأمتين الفارسية والصينية، د. على معبد فرغلى ، ص 140 ، ط دار الطباعة المحمدية ، 1982، القاهرة .

وطريق المعرفة عند كونفوشيوس : التفكير ، فهو شرط لازم لكل معرفة : ولذا يقول "من تعلم من غير تفكير وتدبر فهو فى حيرة ، ومن فكر من غير تعلم فهو على خطر الضلال [1].

ويرى : أن طريق العلم إلا يقيس الغائب على الشاهد لأنه تخمين ، ولا يجرى الحدس والتخمين فيما لا يعلم . لأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً .

ولذا يقول لأحد تلاميذه : ألا أعلمك طريق العلم ، طريق العلم من طريق الفضيلة ، وليست المعرفة هى الفضيلة بل من الفضيلة .

فالفضيلة عند كونفوشيوس لا تطلب لما فيها من لذات ، ولكن تطلب لأنها كمال الإنسان ، ولأنها الفطرة السليمة ، والطريقة التى بها يتم التآلف والانسجام بين الإنسان والعالم [2].

يقول كونفوشيوس " ذو الفضيلة يستبشر بالماء الجارى ، وذو الفضيلة يستبشر بالجبل الراسى ، وذو الفضيلة نشيط ورزين ومأمون . فالفضيلة عنده روضة فيها الراح والريحان ، والستر والاطمئنان ، أما ذو الرذيلة فهو فى شقاء وبلاء مستمر ، وينزل عليه غضب السماء جزاء ما قدمت يداه واقترفت نفسه ولذا يقول : يولد الإنسان مستقيماً فمن فقد الاستقامة واستمر حياً فنجاته من الموت من حسن حظه "[3].

ولكن الفطرة من الممكن أن تحيد عن الصراط السوى ، وفى نفس الوقت قد يغالطها الإنسان فيزعم أنه سائر على مقتضاها مؤد للواجب سالك سبيله ، فكيف يطمئن إلى أن ما يسلكه هو موجب الفطرة وهو الفضيلة ؟

وقد عالج الحكيم هذه الحالة ، ويفهم من حواره مع تلاميذه ، أنه يوجب على الشخص أن يراقب نفسه: وقد قال أحد تلاميذه: أراقب نفسى وأسألها كل يوم:

---

(1) الأديان القديمة ، الشيخ محمد أبوزهرة ، ص 85.

(2) المصدر السابق .

(3) انظر الديانات القديمة لأبى زهرة ، ص 76، وانظر : الجانب الفلسفى عند الأمتين الفارسية والصينية، د. على معبد فرغلى ، ص 140، ط دار الطباعة المحمدية ، 1982، القاهرة .

هل خانت عندما تولت شئون الناس ؟

هل كذبت عندما عاملت ؟

هل كانت غافلة عن العمل بما تلقته من العلوم ؟

بهذه المراقبة يأمن الرجل أن يحيد عن الفطرة ، والذى كان يخشاه كونفوشيوس على الفطرة : اللذات من أن تطمس نورها . ولذا دعا إلى الخشونة فى العيش ، حتى تكون اللذات أمة للإنسان ، والإنسان سيداً عليها .

فتلك المراقبة النفسية . وتعود النفس خشن الحياة والسيطرة على اللذات والشهوات أول ثمراتها التمسك بالفضيلة والتمسك بالآداب . وأول ثمار التمسك بالآداب حسن المعاملة وحسن العشرة مع غيره من الناس .

ولذا يقول : ثمرة الآداب حسن العشرة ، وإنما تحسن سنة السلف الصالح لاستمالتها على هذه الصفة التى تراعى فى جميع الشئون صغيرها وكبيرها ، ولكن لو روعى حسن المعاشرة من غير ضبط بالفضيلة ما استقامت الأمور [1].

وجملة القول فى هذه الناحية : أن كونفوشيوس يرى أن المظهر الحسى للفضيلة : حسن المعاملة والمعاشرة المقيد بقيودها .

ومن هنا نرى أن آراءه فى الأخلاق تبتدى من الفرد ، وتنتقل إلى إصلاح الجماعة ، بأن يكون الأفراد جميعاً مقيدين أنفسهم بالفضيلة ، بحيث يجعل كل شخص من نفسه دافعاً للفضيلة ، يبعثه على أن يعامل غيره معاملة مقيدة بالأخلاق الفاضلة ، فلا يظلم ، ولا يتعصب ، ولا يغلب رغباته ، ولا يجعل من نفسه مغلباً على الآخرين .

ولذا جاء فى كلامه "الرجل الفاضل لا يتحيز . . الرجل الفاضل لا يتعصب".

وهذه كلها آراء لو تمسك كل واحد بها لقامت جماعة فاضلة ، يرتبط آحادها بالحق القويم من غير منافسة ، ولا مغالبة ولا تناحر .

([1]) انظر الديانات القديمة لأبى زهرة ، ص 78، وكونفوشيوس النبى الصينى ، د. حسن شحاته سعفان ، ص 34.

أما من الناحية الثانية ، وهى محاولته إصلاح المجتمع .

فمما تقدم يعلم : أن إصلاح المجتمع فى نظره غير عسير بل غير متعذر ، وذلك أن يتمسك كل أحاده بقانون الأخلاق ، ولكن كيف السبيل إلى حمل العامة على التمسك بقوانين الأخلاق ؟ يرى ذلك غير عسير ، ولابد من عاملين :

أحدهما : دعوة الرجل إلى الأخلاق وانغماره فى الناس .

وثانيهما : جعل القائمين بشئون الحكم متمسكين بقوانين الأخلاق [1].

ومهما يكن من شئ ، فإن دعوة كونفوشيوس إلى الأخلاق الفاضلة قد سلك فيها ثلاثة مسالك :

1- المسلك الأول : أنه دعا إلى احترام الآباء والعناية بشدة إلى تماسك الأسرة ، ولذا نرى فى كتبه عبارات كثيرة فى الدعوة إلى احترام الآباء ، وجعل ذلك أساساً من أسس الكمال فى نظره ، فهو يقول : واجب الولد البر بأبويه إذا كان داخل المنزل، والاحترام لذوى الأنساب إذا كان خارجه ، والصدق فى أقواله والرحمة بالناس فى كل أفعاله ، وأن يتقرب إلى الفضلاء إذا كان لديه فراغ من الوقت كما جاء فى كتب الأخلاق .

2- المسلك الثانى : من مسالكه فى الدعوة إلى الفضيلة مسلك التدرج ، فكان يدعو إلى الأخلاق فى رفق ويعطى كل واحد من الناس مقدار طاقته فى دعوته . وهو يقول : ومن الناس من نستطيع محادثته فى العلم ، ولا يمكن أن نحمله على السير معنا بمقتضى الفطرة .

3- ومنهم من تستطيع أن تسير بهم على الفطرة من غير أن يكونوا ذوى قدم ثابتة فيها ، ومنهم من يكون ذا خلق قويم شديد التمسك بالفطرة ، والكمال الإنسانى ، ولكن لا يمكنا مشاورته فى تقدير الشئون [2].

---

(1) انظر فلاسفة الشرق : تأليف : أ.و.ف. توملين ، ترجمة عبدالحليم سليم ، مراجعة على أدهم ، ص 287، ط دار المعارف ، مصر .

(2) انظر كونفوشيوس النبى الصينى ، مرجع سابق ، ص 38، ط بيروت ، 1963م.

وكونفوشيوس يقول : إن هذا يعد من الذين فهموا أغوار النفس ، وإن النفوس ليست بمستوى واحد . وهذا يتطابق مع الأثر القائل : "حدثوا الناس بما يعرفون ودعوهم يفكرون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ".

وقد روى أحد تلاميذه عنه القول : إذا رفعت إلى آراء الأستاذ النظر رأيتها أعلى مما كنت أعتقد ، وهى ملء نفسى ، وتحيط بى ، وتستغرق كل حسى ، والأستاذ يرشد الناس بالتدريج إرشاداً حسناً ، وقد وسع بالعلوم مجال فكرى ، وضبط بالآداب سلوكى ، حتى إنى لو رغبت فى ترك آرائه ما طاوعتنى نفسى [1].

4- المسلك الثالث : من مسالك دعوته إلى الخلق القويم ، والقدوة ، والأسوة ، فهو يرى : أن الرجل الفاضل يستطيع أن يؤثر بسلوكه القويم أكثر من أى بيان مهما تكن بلاغته ، ومن غير أن يهتم بالرياء فى دعوته ،

ولقد كان يدعو تلاميذه إلى السلوك الخلقى بأخلاقه ، كما دعاهم بكلماته ، وهو الذى يقول : أتظنون أن أخفى عليكم شيئاً ، ما من أمر أعمله إلا فيه إرضائكم وهذه هى طريقتى فى التربية [2].

وبناء على هذا النص أقول : إن التزاوج بين القول والعمل أمر يكسب النفوس ثقة بالداعى أو المصلح ، وتعطى الأسوة الطيبة كلمات الداعى إلى الفضيلة حياة تحيا بها ، فيؤمن الناس بهذه المناهج عن صدق وإخلاص .

فمذهب كونفوشيوس : أن يختلط بالناس ليصلحهم ، وليس من مذهبه أن يعتزل الناس ، وينقطع عنهم .

ولذا جاء فى كتاب "الحوار" لا يمكن أن أعاشر الطيور والوحوش ، فلو لم أعاشر هذه الأمة ، فمن الذى أعاشره ، لو كانت البلاد تحت سيادة عادلة ما كانت فى حاجة إلى محاولة لإعادة نظامها [3].

---

(1) المرجع السابق ، ص 40.

(2) المصدر نفسه ، ص 78.

(3) انظر الديانات القديمة ، محمد أبوزهرة ، بتصرف ، ص 76، وما بعدها .

فالمخالطة للناس من أجل الإصلاح أمر دعا إليه الإسلام وحث عليه فى الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ : " الذى يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذى لا يخالطهم ولا يصبر على آذاهم "[1].

آراء كونفوشيوس السياسية :

هذا الذى سبق محاولة من الحكيم الصينى فى إصلاح الأخلاق بشخصه دون معاونة من السلطة ، وهذا الأمر قد أتينا عليه بشئ من التفصيل ، ولننتقل إلى الناحية الثانية من النواحى الخلقية وهى أراؤه السياسية .

وليس المقصود بالآراء السياسية ما يتبادر إلى الأذهان من معرفة نوعية حول نظام الحكم هل هو ديمقراطى ؟ أو ارستقراطى ؟ فهذا أمر لم يعتن به الحكيم الصينى وإنما يقصد بالآراء السياسية كما يحدثنا الشيخ محمد أبوزهرة : هو مقدار القسط الذى يقوم به الساسة من إصلاح فى الأخلاق ، وما يجب أن يتبعوه ليكون حكمهم صالحاً للوصول إلى الغاية منه ، وهى إصلاح أخلاق العامة .

وما يجب أن يتصف به الحاكم من أوصاف ويتحلى به من أخلاق وما يصح أن يكون موصلاً لتولى المناصب ثم الأوصاف العامة للحكومة الصالحة للقيام بهذه المهمة الخلقية [2].

ومن منطلق هذا يرى كونفوشيوس :

1- أن السياسة الحكيمة هى ما تقوم على الأخلاق القويمة . فليست السياسة بمنفصلة عن الأخلاق ، ومن فصل الأخلاق عن السياسة فهو لم يفهم الغاية من السياسة ، ولا الغاية من الأخلاق فى نظر كونفوشيوس ولذا يقول : إنى فى الفصل بين المتخاصمين كغيرى من الناس ولكن السياسة الحكيمة أن تهذب

([1]) رواه الترمذى حديث رقم 2431 فى كتاب صفة القيامة والرقائق والورع ، ورواه ابن ماجه فى كتاب الفتن 4022.

([2]) انظر الديانات القديمة ، ص 77.

الرعية حتى لا تكون مخاصمة .

2- يرى كونفوشيوس : أن الوصول إلى هذه الغاية أمر ميسور لأن الملوك والقادة فى السياسة يؤثرون بأخلاقهم أكثر مما يؤثرون بقوانينهم .

فهو يعتقد اعتقاداً جازماً : أن العامة يسيرون على أخلاق حكامهم . فإذا كان حكامهم صالحين صلحوا وإن كانوا معوجين فسدوا ولذلك يجعل أساس إصلاح أخلاق الناس أن يكون حكامهم ذوى أخلاق . ولذا يقول : إن الحاكم إذا شغف بالآداب الفاضلة لا يجترئ أحد من رعيته على اهانة غيره وإذا شغف بالصدق لا يجترئ أحد على الكذب ، ومن هذه حاله أقبل عليه الناس حاملين أولادهم على ظهورهم [1].

3- إن أول الأسس التى يجب أن يعتمد الحاكم عليها ثقة الرعية به ونيلها محبته . فيجب أن يعمل على تثبيت هذه الثقة واجتذاب الجماهير لتجد أوامره إجابة من القلوب ، ولا تجد مظهراً من الخضوع ، لأنه إن أطاع الناس الحاكم رهبة وخوفاً انقطع الحبل الموصول بين الحاكم والمحكوم .

سأله أحد تلاميذه عن ضروريات السياسة فقال : من ضروريات السياسة : الأقوال الكافية ، وذخائر الحرب الواقية ، وثقة الرعية .

فقال التلميذ : لو اضطررنا إلى حذف واحد من هذه الثلاثة فبأيها تبتدئ بالحذف .

قال : احذفوا ذخائر الحرب ، قال : لو اضطررنا إلى حذف أحد هذين الأمرين فأيهما نحذف وأيهما نبقى ؟

قال : احذفوا الأقوات فإن الموت حظ الإنسان منذ الغابر من الأزمان ، ولكن السياسة لا تقوم إلا بثقة الرعية [2].

4- وكان كونفوشيوس يرى : أن تولى الصالحين يعين الحاكم على تنفيذ مهمته

---

(1) حكمة الصين ، مرجع سابق ، ص 170.

(2) انظر كونفوشيوس النبى الصينى ، ص 42.

الخلقية ويستحسن لذوى الأخلاق والصلاح أن يتولوا مناصب الدولة ويطلبوها إن كان الحاكم عادلاً .

ولذا يقول الحكيم الصينى : آمن بالحق ، وأحب العلم ، واتبع الفطرة ، ولا تقم فى مملكة سادتها الفوضى ، واطلب المناصب إذا كانت البلاد محكومة بسياسة حكيمة، واعتزل ، إذا كانت تحت سيادة غاشمة ، فمن العار أن تفتقر وتبتعد والبلاد تحت سيادة عادلة ، ومن العار أن تغنى وتعتز والبلاد تحت سياسة غاشمة .

5- إذا كانت الحكومة مستقيمة ، وهى التى يكون الحكم فيها على مقتضى قانون الأخلاق ، كان من أثرها أن تكون الأمة قوية شجاعة .

ومجمل ما يقال فى سياسة هذا الحكيم : أنها الأخلاق الفاضلة فهى عدة الحكام وعتادهم ، وهى غايتهم ومرتجاهم ، وهى المطمع الأسمى وهى البذرة الصالحة يلقيها الحاكم فى أمته فتنبت أزكى النبات وتثمر أطيب الثمرات .

وما كان هو إلا نموذجاً للحاكم الصالح ، حكم فلم يخالف حكمه آراءه ، ولم يباعد سلطان بينه وبين كلماته .

ولقد قال فيه أحد تلاميذه : إن رتبة الأستاذ كونفوشيوس لا يمكن أن يصل إليها أحد ، كما أن السماء لا يمكن أن يصعد إليها أحد ، ولو كان للأستاذ حظ من الإمارة أو الرياسة لصدق عليه قول القائل : إن قام الرعية قاموا سراعاً ، وإن هداهم سارعوا ، وإن أراحهم آووا منه إلى ظل وارف ، وإن عاش عاش جليلاً ، وإن مات لقيت بموته النفوس حسرات ، فكيف يمكن أن يصل إلى رتبته غيره [1].

والذى أراه : أن هذا التلميذ بالغ فى الحكم . فإذا كان هذا هو وزن كونفوشيوس عنده فلما بالنا بغيره من المصلحين ، إلا أنه مهما يكن من شئ فإن كونفوشيوس أسس مذهباً أخلاقياً رائعاً ، وإن كان فى أمر العقيدة يعادى عبدة

([1]) انظر الديانات القديمة : محمد أبوزهرة ، بتصرف ص 83، وما بعدها .
انظر عظماء الأديان : د. عبدالجليل شلبى ، ص 81.

الأصنام ، وهذا المذهب له انتشار واسع فى الصين ، واليابان ، وكوريا [1].

خاتمـــة :

بعد هذه التطوافة السريعة فى هذه البلاد القصية والبعيدة عنا لنرى دياناتها وأفكارها وسلوكها ، تبين لنا : أن هناك أناساً من البشر أصحاب فطرة سليمة يصلون إلى الحق من خلال فطرهم السليمة ، ومن هؤلاء الحكيم الصينى كونفوشيوس ، الذى وهبه الله لأبيه بعد أن بلغ من الكبر عتياً ، وترك الأب الحانى وليده يقاسى الجوع والحاجة ، ولكن هذا الولد الحكيم لم يركن إلى أنه سليل أسرة شريفة ، بل واجه الحياة بشجاعة واقتدار .

وظل يتقلب فى المناصب الإدارية حتى وصل إلى منصب رئيس الوزراء ، كل ذلك لم يحجبه عن طلب العلم والمعرفة ، فظل يعلم ويتعلم حتى عم ذكره الأمة الصينية .

وكان له تلاميذ أشبه ما يكونون بحوارى الأنبياء ، ولكن فى فحوى الحياة وفى خضمها الصعب مات ابنه ، ثم ما لبث أن مات تلميذ كان يحبه الحكيم حباً شديداً وكان ذلك بعد أن نيف الحكيم على السبعين .

كل هذه الأحداث قد أثرت فيه تأثيراً سلبياً إلى أن آذنت شمسه بالمغيب فى 478 قبل الميلاد .

هذا الفيلسوف لم يأت بجديد فى جانب العقيدة بل عبد كسائر بنى جنسه المعبودات التى كانت سائدة فى عصره : من السماء ، والملائكة ، والأرواح ، فكان عقله فى هذه الناحية قابلاً للخرافات والأساطير التى اكتنبها .

أما عبقريته النادرة فكانت بداية فى ما دعا إليه من مذهب أخلاقى يدعو إلى الفضيلة ، وأن الإنسان إذا ما تخلى عن الفضيلة فإنه يسير فى طريق الشقاء ،

---

(1) انظر المصدرين السابقين .

وينحط فى درك الظلام .

وأن من لم يتمسك بالفضيلة ، فإن الأمة يجب أن تحاسبه مهما كان موقعه ملكاً كان أو خفيراً ، ودعا الجميع إلى الالتزام بالخلق الطيب الحميد وأنه يجب على الأبناء احترام الآباء .

وتدرج فى دعوته تلك وحدث كل إنسان بما يطيقه عقله ، ولكنه أكد على جانب القدوة ، وأن الأخلاق لن تصل إلى قلوب الناس إلا بالقدوة والأسوة الحسنة .

وكان الحكيم الصينى على رأس من أولى هذه الأمور عناية خاصة .

ولما كانت الدعوة الفردية لا تصل بالإنسان إلى ما يرجو من نتائج فى الوقت الكافى ، دعا الحكيم الصينى إلى آراء سياسية تمثل الجانب العملى فيما دعا إليه من نظريات أخلاقية .

وآراء كونفوشيوس السياسية ليست هى المعنى المتبادر إلى الأذهان من الاعتراض على أنظمة الحكم وغير ذلك ، بل كانت آراؤه السياسية تعنى مدى التزام الحاكم بالقانون الأخلاقى وجعل الناس يلتزمون به ، وأن السياسة عنده لا تنفصل عن الأخلاق .

إن الكونفوشيوسية مذهب إنسانى دعا إلى الأخلاق الحميدة وإلى المدينة الفاضلة .

أما شأن الإلوهية فقد أهمله كونفوشيوس وظن أنه قد حقق فى عالم الأرض ما لم تستطع أن تحققه الآلهة فى عالم السماء ومن ثم أهمل أمرها .

وهكذا يضل العقل ضلالاً بعيداً إذا لم يستضئ بنور الوحى فى هذه المسائل الغيبية .

فكرة الزمن بين الفلسفة واللغة

د. الفارس محمد عثمان علي *

تقديم

تظل مقولة الزمن من المقولات الحية الفعالة، القادرة دائما وأبدا على شغل مساحات عريضة من اهتمامات الإنسان وتأملاته، والمثيرة كذلك للعديد من الإشكاليات والقضايا العلمية والفكرية والسيكولوجية المختلفة على مستوى البحوث العلمية والإنسانية. ولما كان تَصدّي كلٍّ مجال من مجالات المعرفة الإنسانية لهذه المقولة أمرا طبيعيا، أو لنقل حتميا، كان من الطبيعي والحتمي كذلك أن تجيء نماذج هذا التصدي متنوعة بحسب كل مجال على حدة، ومن ثم أصبح لدينا دراسات فيزيقية، وميتافيزيقية، وبيولوجية، وسيكولوجية، وفلسفية، ودينية، ولغوية، وأدبية، ونقدية إلخ، تدندن جميعها حول مقولة الزمن.

أما ردود الأفعال إزاء هذه المقولة، فقد اتسمت أحيانا بالمباشرة؛ حيث التعريف بحقيقة الزمن، وأثره، ونوعه، لكنها في أحيانٍ كثيرة أخرى جاءت مُتَضَمَّنَةً في قضايا نوعية شتّى، تشتبك على نحو ما بجوانب منها، ومن ثم أمكن – مثلا – درس الزمن من خلال مقولة "الفعل" على الصعيد اللغوي، أو من خلال منطق الصور، والمونولوج الداخلي، ومنطق الوعي في قضايا الأدب والنقد. إننا هنا بإزاء مقولة قد بلغت من الخطر والشمول والحيثية، ما جعلها تتدخل في صميم كثير من المقولات الأيديولوجية، التي أسهمت – بدرجة أو بأخرى – في تغيير أو صياغة الملامح الكبرى لتاريخ العلم والفكر المعاصرين. لقد صاغ

* المدرس بقسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية – جامعة القاهرة – كلية دار العلوم.

الفيلسوف الألماني هيجل (ت1831) – على سبيل المثال – منطقا جدليا، صُمِّمَتْ مُسَلَّماتُهُ الأساسية لالتقاط التغير الزمني والتفاعل الحيوي للأحداث في نظام صوري. وأدرج كل من كارل ماركس (KARL H. MARX 1818 - 1883)، وعمانوئيل كانت (KANT 1724) ، وتشارلز داروين CHARLES DARWIN) (1809 قوانين زمنية في التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم الأحياء. وكذلك فعل سيجموند فرويد (1856) في علم النفس.[1]

وهكذا أضحى مُتَعَذِّرًا على كل نظر أو دراسة موضوعُها الإنسانُ تجاهُلُ هذه المقولةِ الثَّرَّةِ في بناء فرضياتها، وبسط قضاياها، نتيجة منطقية لاشتباكها الحميم بمفهوم "الإنسانِ" نفسه؛ الإنسانِ بكل تعقيداته، وتناقضاته؛ الإنسانِ مُوَزَّعًا بين عوالم مرئية محسوسة معقولة تخضع لحساباته، ومعاييره، وأدواته، وعوالم خفية غيبية تند – بكل ما انطوت عليه – عن هذه الحسابات، والمعايير، والأدوات.

من هنا كان من الطبيعي أن تتنزل جميع الصور والأنساق الفكرية لمقولة الزمن في مسارين اثنين رئيسين:

المسار الأول: عقلي، ويتميز بقدرته على تناول القضايا تناولا "موضوعيا" (Objektivität)، وبمصطلح أكثر دقة، تناولا "بين ذاتي" (Intersubjektivität)، بمعنى أن يكون بإمكان الذوات جميعها إدراكه بنفس الصورة.

والمسار الثاني: غيبي، ويقصد به كل ما لا يمكن إدراكه عن طريق الحس، ولا يستطاع الاحتكام فيه إلى معايير وأسس عقلية، ترد القضية إلى تصورات ومفاهيم تحكمها علاقاتٌ منطقيةٌ.

---

[1] ميرهوف (هانز)، الزمن في الأدب، ص:8.

أولا: المسار العقلي

بدأ هذا المسار مع أفلاطون (ت 347 ق.م)، الذي عد "الزمن" صورة ومحاكاة لأُنموذَجِه الأعلى "الأبدية"، وفقًا لنظريته الشهيرة في المثل. وترى هذه النظرية في كل شيء في العالم المحسوس محاكاة لأنموذجه الخالد في عالم المثل. أما "الزمن" المرتبط بعالم المحسوسات والأجسام الأرضية، فيتسم بتماهيه في مفهوم "الحركة"، وهو تماهٍ عضويٌ كامل، منْ حَيْثُ لا يبدو لنا – "حينَ لا نَشْعُرُ بأيِّ تَغَيُّرٍ في أَنْفُسِنا، أو حينَ لا نُدْرِكُ أيَّ تغير – أن ثمةَ زمنًا قد مَرَّ".[1]

ثم جاءت الفلسفةُ المشّائيّةُ، بريادة أرسطو (322 ق.م)، لتُعنى بتقنين هذه العلاقة، وبِبَسْطها. في هذا السياق رأى أرسطو أن الزمن والحركة مفهومان يستدعي كل منهما الآخر، وَيستلزمه في التصور، فهما متلازمان في الذهن وفي الوجود معا، "فكلما تصور الذهن تغيرا تصور معه زمانا، والعكسُ بالعكسِ؛ أيْ حينَ لا يَشْعُرُ الإنسانُ بتغيُّرٍ لا يَشْعُرُ بزمانٍ".[2]

ومُبرهنا على صحة هذه النظرية، يستشهد أرسطو بما جرى مع أهل كهف "سرديس"، الذين غَلَبَهُم النَّوْمُ أمدًا طويلاً، فلم يشعروا بأن زمانًا قد أظلَّهم أو مَرَّ عليهم، وهم نائمون، وكأن "اللحظةَ"، أو "الآنَ"، الذي ناموا فيه، صار متصلاً اتصالاً مباشرًا بـ "اللحظة" أو "الآنِ" الذي استيقظوا فيه، من دون أن يكون ثمة زمانٌ مُمْتَدٌّ يَفْصِلُ ما بينَ "لحظة" و"آنِ" النوم، و"لحظة" و"آنِ" الاستيقاظ. وتفسير هذا – بحسب هذا الطرح – أن أهل الكهف لم يشعروا بحركة أو تغير أثناء سباتهم العميق، فلم يشعروا، من ثمة، بوجود الزمن، وسيلانه، وصيرورته.

---

[1] بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، ص: 52، 53.

[2] السابق: 281.

أما الفلاسفةُ المسلمون، فقد صاغوا تَصَوُّراتِهم لمقولةِ الزمن وَفْقًا للمفهوم الأرسطي السابق، الذي أكَّد على البعد الحركي فيه؛ فيعرفه الكِنْديُّ (ت 873 م) بأنه "عَدَدُ الحركة".[1] ويعرفه ابن سينا (ت 1037 م) بأنه "مقدار هيئة غير قارة هي الحركة،[2] وهو عند سيف الدين الآمدي (631هـ) "عبارة عما به تقدير الحركات".[3]

من ناحية أخرى، انعكست نظرية الزمن الحركية على الفكر اللغوي القديم. وقد ظهر ذلك جليا من خلال تحليل النحاة القدماء لمقولة الفعل اللغوي. لقد كانت الفكرة السائدة آنذاك هي الربط بين مقولة الفعل، بحسبانه محتويا للحركة، وناقلا لها، ومعبرا عنها، وبين مقولة الزمن بحسبانه مستوعبا للحركة، وفي الوقت نفسه، مُقَدَّرًا بها؛ لذلك جاء تقسيمُ النُّحاةِ الفعلَ إلى ثلاث صيغ – بحسب الأزمنة الطبيعية الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل – متسقا تماما مع المنظور العقلي للزمن، ومعبرا– في الوقت نفسه – عن البيئة المهيمنة على نسقهم المعرفي، أعني تلك البيئة المتأثرة بغير حدود بالفكر الأرسطي في تصور الزمن، وسوف يأتي تفصيل ذلك لاحقا.

الزمن العقلي في الفلسفة الحديثة

في الفلسفة الحديثة، واصل المسار العقلي في تصور الزمن اطِّرادَه، وحقق في هذا السياق تقدما جوهريا وفاعلا ملحوظا، خصوصا مع نشأة الفيزياء الحديثة، التي أفرزت لنا ما يسمى بمفهوم "الزمن الطبيعي". وقد اكتنفت هذا المفهومَ مجموعةُ تصوراتٍ مختلفةٍ، يمكن ردها جميعا إلى منظورين اثنين:
الأول: المنظور المطلق

---

[1] رسائل الكندي، 1 : 204، 205

[2] الشفاء، 1 : 156

[3] المبين في شرح ألفاظ الحكماء: 96

والثاني: المنظور النسبي

وفقا للمنظور المطلق، الذي أسسه إسحاق نيوتن (ت 1727) ، يُفْهَمُ الزمنُ بِحُسْبانِهِ مدلولا منسابا باطِّراد، وفي اتجاه واحد، من الخلف إلى الأمام، أو من الماضي إلى المستقبل، ودون اعتبار لأية عوامل خارجية؛ إنه مدلولٌ يتدفق بصورة ثابتة متكافئة، مستقلا عن الأحداث المتزمنة فيه، وعن إدراك أية ذات عارفة.

وحلا لإشكالية الترتيب الزمني أو تحديد السابق من اللاحق من الأحداث، اعتمد المنظورُ المطلقُ في هذا الخصوص مبدأ العِلِّيَّة، الذي يعني أن لكل حادثة علةً أَحْدَثَتْها، وأن لكل عِلَّة مَعْلولاً ينشأ عنها. فأحداث هذا الكون تسير وَفْقَ تَسَلْسُلٍ عِلِّيٍّ، ليَغْدُوَ التفسيرُ العِليُّ هو ربط الحادث السابق بالحادث اللاحق من خلال قانون. وهنا يجب علينا أن نلاحظ أهم ما في هذا المبدأ، أعني ارتباطه الوثيق باتجاه الزمن، فالعلة لابد أن تسبق المعلول زمنيا، والحادثة الواقعة في الماضي لا تكون علة إلا لحادثة واقعة في مطلق المستقبل، والحادثة الواقعة في المستقبل لا تكون معلولا إلا لعلة واقعة في مطلق الماضي. [1]

أما المنظور النسبي، فقد عَدَّ رائدُه أَيْنْشْتَيْن(ت 1955) ، مفهومَ التسلسل الزمني بحسب المبدأ السابق، أعني مبدأ العِلِّيَّة، هو مجرد واحد من المفاهيم الخاضعة لوجهة نظر الراصد وموقعه؛ لذلك قد تأخذ العِلِّيَّةُ أشكالا متعددة بتعدد الراصدين والملاحظين، وبحسب اختلاف مواقعهم، الأمر الذي يعني أنه قد يستحيل الحكم بأن حادثا وقع قبل أو بعد حادث آخر. لقد جعل أَيْنْشْتَيْن الذاتَ العارفةَ مُتَغَيِّرًا في معادلة الطبيعة، وعَدَّ مَوْقِعَ الراصد وسُرعتَهُ مُعَيِّنات أساسيةً؛ فمنْ يتأمّل السماءَ من كوكب آخر، لابد أنْ سيلاحظُ سماءً مختلفةً. لذلك يمكن القول: فهذه المتغيرات، أعني الذات العارفة وموقع الراصد وسرعته، هي التي جعلت حادثا بعينه ماضيا لمشاهد، ومستقبلا لمشاهد لآخر، الأمر الذي يعني

[1] الخولي (يمنى طريف)، إشكالية الزمن في الفلسفة والعلم، مجلة ألف: 9 : 37.

استحالة الحكم بأن حادثا وقع قبل، أو بعد حادث آخر.[1]

هنا – وَفْقَ هذه الرؤيةِ – يجب أن ينتهيَ التسلسلُ الزمنيُّ الكلاسيكيُّ، أو على الأقل يصبح الذهن البشري، بفضلها، قادرا على إدراك نظم أخرى مختلفة للترتيب الزمني، النظامُ الكلاسيكيُّ هو مُجَرَّدُ واحدٍ منها، وتصبح الأبعاد الزمنية الثلاثة (الماضي – الحاضر – المستقبل) معها، ليست فقط أمورا نسبية يتعذر استيعابها في مستوى إدراكي واحد، بل هي – فوق ذلك – جهاتٌ وهميةٌ خالية من المعنى، حيث لن يكون ثمة ماضٍ، وحاضرٌ، ومستقبلٌ بالمفهوم المطلق والمتعارف عليه لهذه الألفاظ، لكن بالأحرى تقسيماتٌ تقريبيةٌ وفقًا للنظام الزمني الخاص بكل واحد على حدَته.

ثانيا: المسار الغيبي

تشكلت الملامح الأولية لهذا المفهوم على يد أفلاطون أيضا داخل الفلسفة الإغريقية القديمة. يبدو ذلك في تمييزه بين مفهومين مختلفين للزمن، هما:

الأبدية: "Eternity„ أو "Die Ewigkeit„، أو بحسب المصطلح الأفلاطوني *αἰών* "أيون" "Äon„، وتعني بحسبه حضورا دائما، ومستمرا، حيث تذوب الفوارق، والأبعاد الزمنية المعهودة؛ الماضي، والحاضر، والمستقبل.

الزمن: أو كرونوس "Chronos *χρόνος*„، وهو الصورة المتحركة لهذه الأبدية، ويرتبط بعالم المحسوسات كما تقدم.

وقد قابل أفلاطون بين هذين النوعين، فذكر في محاورته الشهيرة "طيمايوس" "Timaios„ أن "النموذج غير زماني، غير متغير، هو دائما في حضور، ولا يصح أن يقال "كان" أو "سيكون"، فلا علاقة له بماضٍ ولا مستقبل.

---

[1] السابق، 9 : 37.

أما العالَمُ المتَحَرِّكُ، فله زمانٌ حاضرٌ، وماضٍ، ومستقبلٌ".[1]

ثم جاء الفيلسوفُ السكندريُّ أفلوطين (ت 270 ق.م) الذي أسس فلسفته على أساس من نظرية الأقانيم الثلاثة (المطلق – العقل – النفس الكلية)، وفكرة الفيض والصدور، فاستطاع – في هذا السياق – أن يضيف ملامح جديدة إلى صورة الزمن الغيبي؛ بأن. ربط بين مفهوم الزمن وحركة النفس الكلية، المرتبطة وجوديا بالحياة الثابتة الكاملة اللانهائية المتجهة للواحد.[2]

أما الفيلسوف المسيحي أوغسطين (ت 430) ، فقد انتقل من مفهوم"النفس الكلية" إلى مفهوم "النفس الفردية"، ورأى أن النفس في ذات اللحظة الحاضرة يمكن أن تستحضر الماضي بالذاكرة، وتتوقع المستقبل أو تتنبأ به بواسطة العقل أو المخيلة، أي أن كلا من الماضي، والحاضر، والمستقبل تشكل أبعادا، يمكن حشدها جميعا في عين اللحظة الحاضرة، بواسطة قوتين أو عمليتين نفسيتين، هما: الذاكرة، والمخيلة. [3]

لم يطرأ على الزمن الغيبي تَغَيُّرٌ ذو بال، إلى أن جاء الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (1941) ، فطور من فكرة أوغسطين، وجعل النفس الإنسانية ترتبط بالزمن، وليس بالأبدية المتعالية، على نحو ما رأى أوغسطين. غير أن برجسون أطلق مصطلح جديدا، هو "الديمومة" أو "الاستمرارية" **Duration**، واستطاع أن يكتشف من خلالها المعنى الإيجابي للزمن؛ حيث عدها مصدر الوجود الحقيقي، فيما رفض الاعتراف بوجود الزمن الطبيعي الخارجي الموضوعي، وعده زمنا زائفا مُتَصَوَّرًا من دون أساس. [4]

من ناحية أخرى، عُنِيَت البرجسونية بعنصري "الذاكرة"، و"المُخَيِّلَة"؛ لدورهما الفعال في التجربة الزمنية عبر ائتلافهما مع تجربة "الحاضر"، أو ما

---

[1] الألوسي (حسام الدين)، الزمان في الفكر الديني والفلسفي، عالم الفكر، 8 : 461.

[2] الخولي (يمنى طريف)، إشكالية الزمن في الفلسفة والعلم، مجلة ألف، 9 : 37.

[3] الألوسي (حسام الدين)، الزمان في الفكر الديني والفلسفي، عالم الفكر، 8 : 462.

[4] الخولي (يمنى طريف)، إشكالية الزمن في الفلسفة والعلم، مجلة ألف، 9 : 39

أسماه عالم النفس الأمريكي وليم جيمس (ت 1910) ،[1] ومن بعده هانز ميرهوف،[2] بـ"الحاضر الخادع أو المُمَوّه" Specious Present. وهو وصف إن دل على شيء، فهو الدلالة على الاتساع، والامتداد، والديمومة في اختبار الزمن "اللحظي"، أو الآني"، الذي يقابل النقطة المجردة المفردة، التي تحدد لحظة الزمن في المفهوم الفيزيقي.

على أنه لا يمكن – من جانب آخر – فحصُ مكوّناتِ كلٍّ من الذاكرة والمخيلة ومحتوياتهما، بحسبانها انعكاسا لترتيب موضوعي مطرد للأحداث، لكن – بالأحرى – وصفُها بصفة تمتزج فيها أحداث الماضي والحاضر والمستقبل، على نحو دينامي، فتترابط عناصرها بعضها ببعض. فالعلاقات العِلِّيَّةُ، أو الترابطات بين الأحداث ضمن الذاكرة، لا تشكل ترتيبا موضوعيا مطردا ومتتاليا بمعنى "السابق" و"اللاحق"، بل هي في الحقيقة تعكس حالة من التداخل الدينامي تنعكس في سياق زمني لا يُعْوِزُهُ النظامُ؛ فالأشياءُ المُتَذَكَّرَةُ تمتزج وتختلط بالمخاوف والآمال، ولذلك لا يمكن تذكرها واقعا فحسب؛ لأن الوقائع المتذكرة في تعديل مستمر، يعاد تفسيرها، وتعاش مُجَدَّدًا في ضوء مقتضيات الحاضر، ومخاوف الماضي، وآمال المستقبل. إننا – في النهاية – بإزاء زمن لا يتوالى طبقا لعقارب الساعة، بل يتداخل ... يتقدم ... يتأخر، وغالبا ما يتوقف، كأنه ثابت؛ حيث تتجاور اللحظات دون ترتيب، سواء أكان هذا هو ترتيب الحياة، أم ترتيب الوقائع التي يجري سردها.

أما أخصب الرؤى الذاتية لمفهوم الزمن، فقد صاغتها الفلسفة الوجودية – في نسختها الإيمانية – على يد الفيلسوف وعالم اللاهوت البروتستانتي، الألماني الأصل، الأمريكي الجنسية پاول تيلليش (ت 1965) . لقد انطلق تيلليش من قاعدة إيمانية تؤكد على الطابع الميتافيزيقي للزمن؛ إذ يقول: "إن أعظم

---

[1] The Principles of Psychology, P. 623

[2] انظر ميرهوف (هانز)، الزمن في الأدب، ترجمة أسعد رزق، ص 34

العقول لا تستطيع استكناه سوى جانب واحد من الزمان، بينما أبسط العقول تعي سره ... قد لا يستطيع التعبير عنه، لكنه لا ينفصل أبدا عن سره الذي يتخلل كل لحظة من كل حياة. فالزمان هو قدرنا، وأملنا، ويأسنا، وهو المرآة التي نرى فيها الأبدية".[1] والأبدية التي ينادي بها تيلليش هنا مستمدة من الأبدية التي تبشر بها الأديان في مجملها؛ حيث لا زمن هناك يتلو زمنا، إنها أبدية لا تتعالى على الماضي والمستقبل فحسب، بل تتعالى على مجمل الزمن. فبحسب التعبير القرآني "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"،[2] وبحسب التعبير الإنجيلي: أنا الألف والياء، الأول والآخر، المبتدأ والمنتهى " **Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und der Ende**".[3]

إن مجمل فلسفة تيلليش تؤكد على نزعة دينية عميقة، تعي من الزمن صورته الأبدية، وتعيش فيها، وهي رؤية عكست – على نحو مجمل – رؤية الفكر الديني منذ ولادة التاريخ لهذه المقولة.

في هذا السياق يمكن القول، من دون مبالغة، إن الأمم المنتمية للأرومة السامية كانت من أكثر الأمم انفعالا بهذه الرؤية، فكانوا في طليعة العائشين في الزمن الغيبي بحكم نشأتهم في أرض شهدت ميلاد الأديان السماوية الكبرى، فلا عجب إذن أن تنشأ معهم وبهم رؤية خاصة للزمن.

ثالثا: الزمن في الفكر الديني

شكل بعد الأبدية – الذي كان موجودا في الصورة القديمة والقروسطية للعالم – جانبا كبيرا في الفكر الديني، الذي جعله إطارا لمدينة الله الثابتة منذ

---

[1] الخولي (يمنى طريف)، إشكالية الزمن في الفلسفة والعلم، مجلة ألف: 9 : 44

[2] سورة الحديد 3

[3] سفر الرؤيا 6:21

الأزل. فإذا كانت الأبدية عند الإغريق تعد من قبيل "الزمان الأعلى (Super Time)، حيث يكون للوجود فيه مَعْنًى غيرُ مألوف، فإن الأمر لا يختلف كثيرا في الفكر الديني، بحسب ما أورده شراح الكتاب المقدس في تعريفها، "فربما كانت الأبدية هي مجرد لفظ يستخدم لوصف الزمن بمقياس يند عن الفهم البشري؛ الزمن قبل ظهور الإنسان، وكذلك الزمن فيما وراء نهاية الإنسان، ونهاية العالم".[1]

في هذا الإطار يشير شراح الكتاب المقدس، بقسميه: العهد القديم، والعهد الجديد، إلى ثلاثة أنواع من المفاهيم، أو لنقل، العوالم الزمنية:

الأول: عالم الأبدية

الثاني: عالم الأجسام، وهي تعيش في المستوى السابق نفسه، في حالة بينية تعد زمنا خاصا.

الثالث: عالم العناصر الأرضية، ويقع تحت سلطان "الزمن" بمفهومه المادي، غير أن هذا النوع ربما تأثر على نحو ما بالنوعين الأولين، ومن ثمة لن يكون جاريا وفقا لقوانين الزمن الصارمة المطردة، التي نراها في المفهوم العقلي.[2]

لقد تمكن الوعي الديني – بفضل هذه التفسيرات والرؤى – من أن يتغلب على هاجس الخوف من انقضاء الزمن، الذي يعني – في جوهره – التلاشي والفناء، وأن يتحاشى – بحسب المؤرخ البارز روي بورتر – "ضروب القلق التي يثيرها الحاضر، وذلك باستيعاب الإنسان داخل العمليات اللامتناهية، التي تجري في كون مقدس"،[3] وأن يتمكن في النهاية من مواجهة صدمات الحياة التي تقع في الزمن الأرضي، وذلك بعزوها إلى ملكوت زمان لا نهاية له؛ حيث لا يشكل انقضاء الزمان خطرا، وحيث يتواءم عالم الحاضر المدنس مع عالم الأبدية

---

[1] انظر: *Encyclopedia Judaica*: 16 \ 198

[2] انظر: *Encyclopedia Judaica*: 16 \ 200

[3] روي بورتر، فكرة الزمن عبر التاريخ: 13

المقدس.

من جانب آخر، عَمَدَ الفكر الديني إلى إدماج "الحاضر" الأرضي الطبيعي الإنساني في "الماضي"، و"المستقبل"، ومن ثم يصبح سياق الزمن الذي يجري الآن جزءا من ناموس أعلى لتجدد الحياة تجددا مستمرا لا نهاية له. فالتوراة – مثلا وبحسب المؤرخ الفرنسي فرانسوا هارتوج – "ليست كتاب التاريخ الذي وقع، لكنها كذلك تقدم نسيج التاريخ كله، الحاضر منه والمستقبل".[1]

إن فلسفة الديانات السماوية الثلاثة الكبرى لم تنظر إلى التاريخ بحسبانه حركةً انبثقت من نقطة زمنية معينة، ثم أخذت طريقها بعد ذلك، منسابة في خط مستقيم، لكن بالأحرى بحسبانه ظاهرة دورية متكررة تحدث بتواتر قمريٍ أو شمسي؛ فهو يحفل بسلسلة من الأعياد والمواسم والمناسبات التي تُذَكِّرُ – بدورها – بأحداثٍ ووقائعَ خلت، بقصد إحيائها. إن اليهودي مثلا – بحسب التصور السابق – يعتقد اعتقادا صارما أنه يخضع تاريخيا للقضاء والقدر؛ فهو يؤمن بأن تاريخه، وكينونته، وصيرورته، ماضيه، وحاضره، ومستقبله كل ذلك قد كتب بالفعل؛ "فوحي سيناء يحدد له دورا حاسما في النظام المستقبلي للعالم. إسرائيل يعرف غايته مهما كانت آلامه ومحنه، كما أن مجيء مسيحه المنتظر مسجل في صميم النظام العالمي"،[2] فالمنشأ والنهاية والمستقبل كلها مشكلات قد حلت عند اليهودي. لقد اخْتُزِلَ له الزمنُ – بفضل معتقده – في بعد واحد، هو بعد الحاضر المستمر المتجدد؛ الذي يرتبط بالماضي – ضرورةً – ارتباطا عضويا أزليا، أما المستقبل، فقد أحضر له، ماثلا أمامه، فكت رموزه كلها، وحلت معضلاته كافة.

في ضوء هذه الرؤية، يمكن كذلك فَهْمُ ما حدث لأهل الكهف؛ إذ ارتبط الماضي بالحاضر بالمستقبل بغير فواصل محددة، واتصلت الأبعاد الثلاثة بالحياة

---

(1) فرانسوا هارتوج، الذاكرة والزمن، ص:9

(2) ليونيل كاشان، اليهود في مواجهة ماضيهم: 20

اتصالا عضويا، لتختزل جميعها في بعد واحد.

من ناحية أخرى، فقد مضت الأديان في سبيلها، مُتَغَيِّيَةً أَنْسَنَةَ بُعْدِ الأبدية، لتجعل منه صورا تعيش به في قلب الزمن والتاريخ. فالنبي – حامل كلام الله – هو أحد أشكال نزول الأبد في الزمن، والمطلق في النسبي. لقد هدفت الأديانُ إلى تحقيق وجود جديد دوما، ولا جديد تحت الشمس، لكن الجديد فقط، بعبارة تيلليش، "حينما تنبثق الأبدية في قلب الزمان"[1] فيكتسب التاريخُ حينئذ معنىً آخَرَ جديدا. إنه لم يَعُدْ مُجَرَّدَ تَذْكارٍ، بل صار مشاركة للإنسان في عملية الوحي الإلهي، ويصبح عندئذ كل تاريخ إنساني تاريخا مقدسا.

من هنا يكون الفكر الديني قد نجح في تكريس نسق غير زمني لدى أصحابه ومعتنقيه، وأن يعطي إحساسا مستديما بأبد حاضر لا يتخلف الْبَتَّةَ، لذلك قد يجوز تصورُ شخوصِ الأنبياء، مثل: نوحٍ، وإبراهيمَ، وإسماعيلَ، وإسحقَ، ويعقوبَ، ويوسفَ، وأيوبَ، وموسى، وعيسى، ومحمدٍ بحسبانها نماذج بشرية ذات خصائص زمانية فذة ومتفردة، فهم في حضور دائم، أو بالأحرى، هم يمثلون نماذج لازمانية للوجود الإنساني. وتبدو سيادة هذا النسق اللازماني على أحداث الكتب المقدسة ككل؛ يظهر ذلك في اضطراب خط الزمن فيها، وبعبارة أخرى، وقوعها داخل إطار زماني غير منتظم. لقد ارتبك شراح العهد القديم في تفسير العبارة العبرية التي استُهِلَّتْ بها التوراةُ (*bᵉ-r/šîṯ*) "في البدء". وفي القرآن الكريم يبدو هذا النسق شائعا نسبيا، خصوصا حين الحديث عن عوالم غيبية متنوعة؛ جنة، ونار، وملائكة، وجان، وبرزخ، وإسراء، ومعراج، ويوم هو كألف سنة أو خمسين ألف سنة،[2] ونحو ذلك من مفاهيم ومعان لا تنتسب إلى ملكوت

---

[1] الخولي (يمنى طريف)، إشكالية الزمن في الفلسفة والعلم، مجلة ألف: 9 : 45

[2] يرى ابن تيمية أن الآيات التي تشير إلى خلق الكون تدل على أن ثمة زمنا آخر قبل الزمن الذي نعرفه، وكذلك مادة أخرى، وعرشا، وماء، ودخانا، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية، ص 241 – 242، بومبي 1945. ويرى الطبري أن الأيام الستة التي خلق الله فيها الكون لا يعقل أن تكون مثل

الشهادة لكنها – على الرغم من ذلك – تمثل في العقيدة الإسلامية حقائق مطلقة، يعيشها سواد المسلمين بكل خلجاتهم، واطمئنانهم النفسي، ومن الطبيعي أن تقضي لهم بنسق حياتي لا ينفصل عنها، بل يندمج فيها بكل تفاصيله وآلياته. فالتسلسل الزمني الدقيق عند أصحاب الديانات، وخصوصا المتعمقين منهم، غير متحقق، فإن هم اضطروا إلى التعرض له، فهم حينئذ بين أحد أمرين:

- إما إدماجه في عوالم الأبد، وعزوه إلى ملكوت زمان لا نهائي،
- وإما رفضه، وتجاهله، ووصمه بالوهم، والخداع، وعدم الواقعية، على نحو ما يصنع كثير من المتصوفة.

وفي الجملة، يعكس مفهوم الزمن في الفكر الديني تصورات ذات حيثيات ميتافيزيقية ماورائية. وتجيء الجماعات السامية الأولى – فيما يبدو – في مقدمة من اعتنق هذه التصورات وتبناها، وذلك عبر تواصل مديد وحميم بمعاني السماء، وقيم الوحي المتتابع على طول تاريخها المليء والمتحرك وفق نواميس إلهية عليا. لقد أكسبت هذه النواميس الإنسان السامي أبعاده الروحية العميقة، لذلك كان من الطبيعي أن تنعكس هذه الأبعاد على مجمل متصوراته وفعالياته في الأخلاق، وبناه الاجتماعية، والسياسية، والفنية، والفكرية، والعلمية وغير ذلك. وصار من الطبيعي كذلك ألا يكون الزمن بمنجاة من أن تمسحه يد السماء لتضفي عليه بعدها الأزلي الأبدي المطلق، حيث اللازمن، أو حيث خط الزمن غير متحقق وفقا للنسب الموضوعية الحاكمة للعقل، والمحكومة به في آنٍ واحد، وهي نسب، بطبيعتها، اعتبارية ومحدودة بخبرات إنسانية يغلب عليها القصور والاختزال والتَّجَزُّؤ.

أياما؛ لأنها إنما وجدت بعد خلق السموات والأرض، أو أنه ليس ثمة يوم أو ليل أو نهار، بل نسميها أياما لأن الله سماها بذلك. انظر تفسير الطبري ج 1، ص 24 – 25، دار المعارف 1960

وعلى الرغم من أن الوحي، الذي يعد أحد أبرز أشكال الحوار الأزلي بين الإنسان وخالقه، قد استطاع أن يشكل للإنسان السامي رؤية جديدة للزمن الإنساني، إلا أن هذه الرؤية لم تخلص، أو بالأحرى لم تتحرر، كلية من آثار الأبدي والمطلق، فكان للانتقال من المطلق للنسبي، ومن الأبدي للزمن، آثار رشحت على وعي الجماعات السامية، وفكرها، ومن ثم على لسانها. إن التعبير عن هذا التركيب الغريب يستدعي – من دون شك – سلوكا لغويا شكليا = صوريا، لا تنتظم فيه حالات الزمن التقليدية (الماضي – الحاضر – المستقبل) على نحو تسلسلي منساب ومطرد؛ إذ إن هذه الحالات تمثل في حياة الكائن السامي كلا لا يتجزأ؛ فالحاضر عنده مُفْعَمٌ بالماضي، ومثقل – في الوقت ذاته – بالمستقبل، لذلك تتداخل الصيغ، ويختلط بعضها ببعض، وتنساب حركتها التعبيرية متحررة من أبعاد الزمن الوهمية، بحيث لا ترصد سوى هيئة الأحداث، ممثلة في التصريفين "التام = فَعَلَ"، و"غير التام = يَفْعَلُ"، اللذين يحددان خارج إطار زماننا درجات تحقق الأفعال داخل ملكوت الغيب.

رابعا: الزمن واللغة

تسلك الجماعات اللغوية تجاه التعبير عن مقولة الزمن مسالك شتى. فالجماعات اللغوية الهند جرمانية على سبيل المثال تبدو بإزاء هذه المقولة شديدة الاختلاف فيما بينها من جانب، أو فيما بينها وبين جماعات لغوية أخرى من جانب آخر. في هذا الخصوص قسم المستشرق الألماني المعروف كارل بروكلمان (Carl Brockelmann 1868 - 1956) اللغات البشرية إلى قسمين:

- قسم يعنى بالتعبير عن المفهوم الزمني التقليدي (**Zeitbegriff**)، ويضم كثيرا من اللغات الهند جرمانية
- قسم آخر يعنى بالتعبير عن وظائف "أنماط حَدَثِيَّة" **Aktionsartige**

Funktionen – إضافة إلى المفهوم الزمني – مثل رصد ما إذا كان الحدث متدرجا ingressiv / inchoativ أو لحظيا momentan / punktuell أو ترددياً iterativ أو غائيا resultativ ... إلخ.[1]

وإذا عددنا اللغات السامية من ضمن اللغات التي تدخل في إطار القسم الثاني، فلا يعني ذلك بالطبع أنها تغفل التعبير عن الزمن الطبيعي إغفالا كاملا، فهذا مما لا سبيل إلى تصوره في طبائع اللغات. لقد تردد في معظم مباحث المستشرقين أن ثمة صيغة فعلية واحدة (اختلفوا في تحديدها) كانت أصلا لجميع الصيغ الفعلية الأخرى في جميع اللغات السامية، هي صيغة "يفعل" العربية، أو "*yiq ʔol*" العبرية، أو "Permansive" الأكادية. ويكاد يطبق علماء الدراسات السامية على أن هذه الصيغة كانت على مدى قرون متطاولة تعبر عن جميع الأزمنة الطبيعية؛ ومن ثم ساد الاعتقاد أن اللغات السامية لم تعن بتكوين الصيغ الزمنية في أول عهدها، وأن الزمنية البادية على صيغها حاليا إنْ هي إلا نتيجةُ تطورٍ متأخر في اللغة، ففكرة الزمن في اللغات السامية – وفقا لفندريس –

"قد أدخلت في صورة عرجاء، وبعد أن لم تكن موجودة على تصريف فعلي، لم يكن قد هيئ لاستقبالها".[2]

لكن هل يعني هذا أن الساميين كانوا يعيشون خارج نطاق الزمن الطبيعي؟ الإجابة بالنفي قطعا؛ فقد كان الساميون يعرفون كيف يضعون عباراتهم في نطاق الزمن، ولكن – كما يقول هنري فليش – "يجب أن نميز طريقتهم في الكلام، فإذا كان الفعل قد خلص للتعبير عن الصورة، فإن الزمن ينبع من الجملة، وقد عبر عنه استطرادا بوساطة العناصر المختلفة في الجملة، ماخلا الفعل، وذلك دون نظام ثابت، وبالتالي دون تماسك. ومع ذلك فإن الزمن قد عبر عنه على أرحب مجالاته بلا شك، الحاضر، والماضي، والمستقبل، دون لجوء إلى المبالغة

---

(1) انظر: BROCKELMANN، Die Tempora des Semitischen, in Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft, 11

(2) اللغة، فندريس، ترجمة الدواخلي، 137

في الدقة كما هي في الفرنسية".[1] إنه يقصد هنا ما سماه بعض اللغويين العرب بالزمن النحوي في نطاق السياق، وما عناه ج. ر. دريفر G. R. DRIVER بقوله:

"إن زمن الحدث يمكن أن يفهم من خلال المقام / الموقف "Situation"، أو بدلالات بعض الكلمات المساعدة".[(2)]

أما من الناحية المعجمية، فإذا ألقينا نظرة سريعة على المعجم العربي على سبيل المثال، وجدناه حافلا بالألفاظ التي تعبر عن فكرة الزمن على نحو تفصيلي لافت؛ فثمة قائمة طويلة من الألفاظ المُتَزَمِّنة – إن صح التعبير – التي ترصد كل لحظة من مناحي الحياة.[(3)] هذا الثراء الظاهر للقاموس الزمني في المعاجم العربية يمثل شهادة لغوية مُبَرَّأَةً من الغرض على إيجابية المجتمعات العربية – وإن شئت قلت "السامية" – القديمة إزاء هذه المقولة، وعلى عنايتها بها عناية خاصة، "فليس من الطبيعي أن يبلغ إحساس قوم بالوقت هذا المبلغ، ثم يخلو كلامهم من الإحساس به في مختلف مواضعه ومناسباته".[(4)]

والاحتكام إلى المعجم هنا هو احتكام مشروع وأصيل؛ فهو – في التحليل الأخير – يعني احتكاما إلى اللغة في صميمها، ليس يسعُ أيَّ تحليل دلالي أن يتجاهله، فالمعجم يمثل – بحسب المستويات اللغوية – مقوما تحليليا أساسيا وأصيلا، يتجاوز الأنظمة اللغوية الثلاثة (الصوتية، والصرفية، والنحوية)، في تتابع المقومات التحليلية للمعنى.

---

(1) فليش (هنري) العربية الفصحى، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، 138

(2) G. R. Driver; Problems of the Hebrew verbal system; 10

(3) من ذلك مثلا: البكرة، والضحى، والغدوة، والظهيرة، والقائلة، والعصر، والأصيل، والمغرب، والعشاء، والهزيع الأول ... إلخ.

(4) العقاد (عباس محمود)، الزمن في اللغة العربية، مجلة المجمع اللغوي، 14 : 38

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هاهنا هو: هل عكست المعجمية العربية في تعريفها لمادة (ز – م – ن)، وما رادفها، المفاهيم الزمنية على النحو الذي استقرت به في وعي الجماعة اللغوية، ومن واقع الاستعمال اللغوي لها؟ أم أنها ساقت مادتها التعريفية للمعجم الزمني تحت وطأة من تصورات الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، فعكست – على نحو ما – المعاني الفلسفية المطروقة آنذاك؟

إذا استعرضنا ما ساقه ابن منظور – على سبيل المثال – تحت مادة (ز – م – ن)، فقد نلاحظ أن ما أورده في هذا الخصوص لم يتمحض لشرح دلالة الكلمة في أصل وضعها، إن صح التعبير، بل غلب عليه نظر فلسفي، خصوصا عندما شرع في التفريق بين مفهومي لفظتي "الدهر"، و"الزمن". وقد كشفت المقابلة بين اللفظتين عن مفهومين لهذه المقولة، هما:

الأول: الزمن أو الزمان، ويكون ما بين شهرين إلى ستة، زمان الرطب، وزمان الحر والبرد، ويكون من شهرين إلى ستة أشهر، ويقع على الفصل من فصول السنة، وعلى مدة ولاية الرجل. [1] وهذا المفهوم هو ما سماه الفلاسفة والمتكلمون بـــ "الزمن الفلكي"، الذي يندرج في المفهوم الحركي للزمن.

الثاني: الدهر، وهو الذي لا تنقطع مدته. [2] وهذا المعنى يدخل فيما دعاه الفلاسفة "الأزل"، أو "الأبد"، أو "الديمومة".

والحق أن ما تقدمه المعاجم العربية في هذا الخصوص يجئ – في غالبه– متماهيا مع ما نجده عادة في كتب الفلسفة، والمنطق، والفلك، وعلم الكلام من مفاهيم لمقولة "الزمن". وقد يكون من العسير تعقب دلالة الألفاظ المعبرة عن الزمن منذ بدايتها، ومن ثم التعرف على مسار حركتها في مراحل لاحقة متطورة، لذلك سيظل أمرا مفهوما، ومُسَوَّغًا كذلك، أن تضل محاولات

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة ز – م – ن: 3:1867

[2] السابق

المعجميين عن تحديد الدلالة الأصلية لها، وأن تفشل في انتشالها من خضم الدلالات الفلسفية والمنطقية والكلامية المشتبكة بها، ومن ثم صعوبة التحقق من أصل معناها قبل ظهور التفسيرات الفلسفية اللاحقة والمتطورة.

فكرة الزمن في الدرس اللغوي العربي

لم تُعْنَ الدراساتُ النحويةُ القديمةُ بإفراد أبوابٍ خاصّةٍ لمعالجة فكرة الزمن، بحسبانها مناطًا لصيغٍ وتراكيبَ لغويةٍ، بل آثرت أن تعرض له من خلال مقولات وأبواب نحوية متفرقة، وعبر سياقات مختلفة، منها على سبيل المثال:

1- سياق تحديد معنى الفعل، ومن خلاله ناقشوا أقسامه الزمنية، ووجوه الاتفاق والاختلاف بينه وبين مقولات نحوية أخرى، كالمصدر، واسم الفاعل، ونحوهما.

2- سياق ما اصطلح على تسميته بالمفعول فيه، ويجيء ظرف الزمان هنا قسيما لظرف المكان.

3- تحليل الوظائف النحوية لبعض أدوات الربط، والأدوات المختصة بالدخول على الأفعال، وتأثيرها على مدلولها الزمني.

4- تحليل الجملة الشرطية، ومعالجة المحتوى الزمني لأدوات الشرط.

من ناحية أخرى، لم يكن استعمال النحاة للفظ "الزمن" استعمالا خاصا، أو اصطلاحيا، بقدر ما كان استعمالا عاما، مأخوذا بدلالاتها الفلسفية والمنطقية المتسمة بالشمول والكلية، شأن كل المعاني الخارجية التي تباشرها اللغة على نحو حيادي، الأمر الذي يعني أن تتحور الصيغ والتراكيب اللغوية، وفقا لما تحويه هذه المعاني من عناصر وسمات خاصة.

فالزمن – وفقا لرؤية النحاة – يمثل معنى من المعاني الخارجية، التي تنتمي إلى عوالم غير لغوية، ومن ثم لا ينبغي – بحسب بعض المعاصرين – أن "يكون موضوعا من موضوعات النحو الأساسية، وإنما هو أقرب إلى نظر

الفيلسوف منه إلى نظر النحوي"،[1] فلا يوجد – في الحقيقة – فرق بين الزمن الفلسفي، وما يدعى بالزمن النحوي، "فالزمن شيء واحد، وحقيقته هي ما نستشعره منه – فحسب – في الواقع، وإنما يأتي الاختلاف من جهة نظر كل فريق إلى هذا الشيء،" [2] وليس لنا – من ثمة – "أن نطالب النحاة بنظرة شاملة ومستقلة عن هذا الموضوع الوجودي، وإلا كان ذلك يعني مطالبتهم بتحقيق النظرة الشاملة في كل من المعاني التي تعبر عنها اللغة، وما أكثرها وأوسعها."[3]

لكن هذه الرؤية – على ما تبدو عليه من وجاهة – تخلط بين مفهومين متباينين:

الأول: مفهوم "الزمن"؛ من حيث يمثل موضوعا خارجيا؛ فاللغة تقف إزاءه موقفا حياديا، ويجيء تعبيرها عنه تعبيرا وظيفيا خالصا، عاكسا لمراد مستعمل اللغة، فشأنه في ذلك شأن أي فكرة خارجية أخرى.

والثاني: مفهوم "الزمن"؛ من حيث يمثل قيمة لغوية تشتبك معها، وبها، أبوابٌ نحوية عديدة، مثل: الفعل، والمصدر، وسائر المشتقات الفعلية الأخرى. فالزمن بهذا المفهوم يمثل، بنظر الفكر اللغوي التقليدي، مقوما ذاتيا لماهية كثير من هذه المقولات؛ لذا كان ينبغي أن يعالَجَ بحسبانه موضوعا نحويا أصيلا. وقد كان لزاما على من فرق بين نظر اللغوي ونظر الفيلسوف، أن يقر كذلك بأن هذا التفريق يستلزم بداهة اختلافا في الرؤية، ومن ثم اختلافا آخر ضروريا في المنهج والإجراء. فليس غريبا – إذن – أن يصير لكل فريق طريقته في النظر، وفي التحليل، فيبحث اللغوي في الزمن من خلال صيغ وتراكيب، ويبحثه الفيلسوف من حيث هو ماهية ذهنية أو موضوعية. فلا مناص إذن من التسليم بوجود زمن لغوي وآخر فلسفي بهذا الاعتبار، أعني اختلاف النظر أو مواقع

---

[1] عبد العليم (مصطفى)، أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي: 337

[2] السابق، نفسه

[3] السابق، 399

الرؤية. أما الخلل المتصور هاهنا، والمخوف كذلك، فهو أن تتبدل المواقع، فينظر اللغوي بعين الفيلسوف، أو أن يتقمص الفيلسوف دور اللغوي، الأمر الذي قد يدفع بالضرورة في اتجاه معضلات منهجية وإجرائية لا حصر لها، ابتداء من اختلال آليات التحليل وانتهاء بالخلوص إلى نتائج مضللة وغير رشيدة.

سمات التحليل اللغوي لمقولة الزمن

أما عن أبرز سمات التحليل اللغوي لهذه المقولة، فثمة ملاحظات منهجية يجدر سوقها هنا:

1- انعكس كثير من الجوانب الفلسفية والمنطقية على السلوك اللغوي لهذه المقولة في الدرس النحوي تمثيلا وتمثلا. وقد اقتضى تأثير البيئة المعرفية والثقافية على الفكر اللغوي القديم التسليم بضرورة انعكاس أقسام الزمن الطبيعي على الأفعال اللغوية. وقد سعى النحاة في تلك الفترة إلى التماس بعض المُسَوِّغات العقلية التي تفسر اللجوء إلى القسمة الثنائية (ماض – مضارع) أو الثلاثية (ماض – مضارع – أمر) في تصنيف الأفعال، فذكروا أن السبب الذي من أجله خولف بين الصيغ هو إفادة الأزمنة، حيث جعل لكل زمن صيغة مخالفة لصاحباتها، فكلما ازداد الخلاف كان في ذلك قوة في الدلالة على الزمن. جاء في شرح المفصل:

> "لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، والزمان من مقومات الأفعال، توجد عند وجوده، وتنعدم عند عدمه، انقسمت بأقسام الزمان، ولما كان الزمان ثلاثة؛ ماض، وحاضر، ومستقبل، وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك، فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية، كانت الأفعال كذلك؛ ماض، ومستقبل، وحاضر".[1]

[1] ابن يعيش، شرح المفصل، 7 : 4

2- أقرت اللسانيات المعاصرة، بمختلف مذاهبها وتياراتها، بأهمية تحليل هذه المقولة، وبصعوبتها في الوقت ذاته. وقد رجعوا أسباب ذلك إلى أن الزمن نفسه، من حيث هو ماهية وجودية، ينطوي على مفهوم فلسفي انزلاقي مبهم ومعقد، وأن النحاة أنفسهم لم يتفقوا على منهج واحد في تحليل العناصر اللغوية داخل النسق الزمني. يضاف إلى ذلك أن معظم اللغات المعروفة قدمت أنظمة مرتبكة للقوالب الزمنية، الأمر الذي أدى إلى تعدد مصطلحات هذا الباب واشتباك حدودها، بحيث يصعب التمييز الدقيق بين مفاهيمها. يبدو هذا الخلط جليا فيما لو تأملنا المصطلحات: **Tense (Tempus), Aspect (Aspekt), Mood, Mode Modality, Aktionsart** ونحوها. لذلك تنوعت المناهج اللغوية في تحليل هذه المقولة، ما بين مناهج قديمة تربط، في غالب أمرها، مفهوم الزمن اللغوي بالمفاهيم الفلسفية والمنطقية والكلامية القديمة على ما تقدم، وتحلل المقولات الزمنية اللغوية كالفعل ونحوه وفقا لهذا الربط، ومن ثم كانت إحدى صور تقسيمات الفعل التقسيم الزمني ذا الأبعاد الثلاثية، حيث تتقابل صيغه الثلاثة مع الأقسام الزمنية الطبيعية؛ الماضي، والحاضر، والمستقبل، ومناهج حديثة رفضت في معظمها فكرة انعكاس ما يسمى بالزمن الفيزيائي على تحليل بنية الفعل الزمنية، ومن ثم سعى بعضهم إلى طرح مفاهيم جديدة تنأى بفكرة الزمن اللغوي عن هذا الربط، وأدرجوا في هذا الباب مصطلحات جديدة تناسب هذه المفاهيم، مثل: **Aspekt** الجهة، **Perfekt (vollendet, abgeschlossen)** التام، **Imperfekt (unvollendet, begonnen, Fiens**، غير التام، **Aktionsart** الأنماط الحدثية، **genera verbi** جنس الفعل. [1]

---

[1] انظر **ALI, AL-FARIS,** ***Verbalstämme im Arabischen und Hebräischen: Eine vergleichende semantisch- syntaktische Studie*** **p. 143 ff.**

3- إن تحليل فكرة الزمن اللغوي، مرتبطة بأصول فلسفية ومنطقية من ناحية، أو واقعة في أسر المطابقة الفيزيقية من ناحية أخرى، لم يكن مقصورا على الدرس اللغوي العربي القديم فحسب، بل كان اتجاها عاما، استغرق الفكر اللغوي القديم كله، عَرَبِيَّهُ وأَعْجَمِيَّهُ، ليظهر ذلك بشكل خاص في تحليل بنية الفعل لدى الإغريق واللاتين، الذين تأثروا في كل ذلك بمناخ معرفي طاغٍ، يستمد أبرز مقوماته من مقولات الفلسفة والمنطق، ويستوعب بنىً فكرية كاملة في هذه الظروف.

4- على أن التطور الذي حققته الدراسات اللغوية منذ بداية القرن الماضي إلى الآن، جعلها تقطع علاقتها مع هذه المقولات، وطرحت فرضياتها الجديدة التي اختبرت صلاحيتها من خلال دراسات هامة ورائدة، خصوصا تلك الدراسات التي عنيت بتحليل الزمن اللغوي من واقع الاستعمال، واعتمدت نتائج البحث اللغوي الحديث، وامتلكت حق استخدام مفاهيمه وآلياته وإجراءاته. وعلى الرغم من اقتناعي بأن الفكر النحوي القديم قد أسس تحليله لهذه المقولة على رؤى فلسفية ومنطقية حاكمة لمعارف عصره، إلا أنني لا أرى في ذلك مدعاة لأن نسلق أسس هذا الفكر بألسنة حداد، أو أن نوجه انتقادات لاذعة إلى النتائج التي توصل إليها بناء على ذلك. وفي تقديري أن الحكم على الفكر النحوي القديم بعيدا عن سياقه المعرفي والثقافي العام، والرجوع في ذلك إلى أصول ومعايير لم يصدر عنها، أو يمتثلها، هذا الفكرُ، ينطوي على تحامل شديد وافتقاد للموضوعية. فليس من المعقول، ولا من السائغ منهجيا، أن أحاكم فكرا لغويا قديما صادرا عن مقدمات وفلسفات معاصرة له، بمقدمات وتصورات لاحقة عليه. ثم إن توظيف الفلسفة والمنطق في غير مجاليهما لم يكن بدعا من المناهج، ولا كان مما انفرد به الدرس اللغوي القديم آنذاك، بل كان من الأمور المطروقة التي طالت مجمل النشاطات الفكرية والمعرفية القديمة.

5- على الرغم مما سبق، لم تخل الدراسات العربية القديمة من إشارات لغوية نافذة، تلتقي مع أحدث ما ابتكره المعاصرون في هذا الشأن. من هذه الإشارات نصهم على فكرة الحاضر اللغوي، وهي الفكرة التي احتفى بها الوصفيون أيما احتفاء، ووظفوها على نحو جيد. نلمح هذه الفكرة في تعريف ابن الحاجب لصيغة الماضي مثلا:

"الماضي ما دل على زمان قبل زمانك؛ أي قبل زمان تلفظك به لا على وجه الحكاية".[1]

كذلك يستطيع من يتأمل تعريف سيبويه للفعل أن يلتمس رؤية نافذة وإدراكا مبكرا لماهية الفعل اللغوي مجردة عن جوانبها الزمنية؛ إذ ركز في تعريفه على الجوانب الحدثية، وجاءت إشارته إلى زمنيته سريعة وعجولا، حتى بدا كمن يتجنب عن عمد ذكر هذه الزمنية. يؤكد هذا أنه لم ينص صراحة على قسمي "الحال" و"الاستقبال"، وجاء ذكره للماضي استثناء من ذلك. يقول سيبويه:

"وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، ولما هو كائن لم ينقطع".[2]

وقد أثنى عبد القاهر الجرجاني في دلائله على تعريف سيبويه، وعده من قبيل الكلام العالي الذي لا يوازنه أو يوازيه كلام في ذات معناه، يقول:

"فلا يقع في الوهم أن ذلك يستطاع، أفلا ترى أنه جاء في معناه قولهم: "والفعل ينقسم بأقسام الزمان؛ ماض، وحاضر، ومستقبل". وليس يخفى ضعف هذا في جنبه، وقصوره عنه".[3]

---

(1) الرضي، شرح كافية ابن الحاجب، 4 : 12

(2) سيبويه، الكتاب، 1 : 12

(3) الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، 605

وقد حفز هذا الثناءُ العلامةَ الأستاذ محمود محمد شاكر على أن يرجع البصر في تعريف سيبويه كرة أخرى، ملتمسا في ذلك وجوه المزية التي ألمح إليها عبد القاهر من دون أن يصرح بها. وقد أكد الأستاذ شاكر في هذا السياق أن:

"سيبويه حين حد الفعل لم يرد أمثلته، التي هي عندنا: فعل ماض، نحو: "ذهب"، ومضارع، نحو: "يذهب"، وأمر، نحو: "اذهب"، بل أراد بيان الأزمنة التي تقترن بهذه الأمثلة، كيف هي في لسان العرب".(1)

فالأمثلة الثلاثة الواردة في حد سيبويه للفعل لم تكن منقسمة بأقسام الزمن الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل). أما ما اصطلح عليه النحاة بعد ذلك في تقسيم الأفعال تقسيما ثلاثيا؛ الفعل الماضي، والفعل المضارع، وفعل الأمر، فلم يقصد إليه سيبويه البتة، بل قصد بالأحرى إلى تحديد الأزمنة التي يمكن أن ترد على كل مثال من الأمثلة المذكورة، وهي غير محدودة. ومعنى هذا أن كل مثال من أمثلة الفعل لا يستقل بزمن واحد خاص به، بل يمكن أن تتوارد عليه أزمنة شتى، ربما استوفت جميع الأقسام الزمنية الطبيعية المحتملة.

من جهة أخرى يُظْهِرُ تعريف سيبويه للفعل أنه لم يقصد إلى النص على زمنية للفعل بقدر النص على حدثيته، فصيغة "يفعل" لم توضع، بحسبه، للدلالة على الحال أو الاستقبال، وإنما يبدو من كلامه أنه يدل على الحدث غير التام، سواء أكان الحدث متصلا بزمن الحال، أو ممتدا، أو واقعا في الاستقبال. (2)

ويعد تعريف سيبويه بهذا الاعتبار إرهاصا قويا لاتجاه سيلقى قبولا في الدراسات اللغوية اللاحقة والمعاصرة – على حد سواء – في تحليل بنية الزمن اللغوي، يرى أن جوهر الفعل حدثي فقط، وأن الزمنية تأتي تبعا لا أصلا. وهذا

---

(1) شاكر (محمود محمد)، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، 19.

(2) انظر: بوخلخال (عبد الله)، التعبير الزمني عند النحاة العرب، 73

هو ما أدركه كثير من البلاغيين والأصوليين فيما بعد عندما ناطوا بالفعل مفاهيم حدثية، مثل: التجدد لصيغ الفعل، في مقابل الثبوت لصيغة "فاعِل". والتجدد الذي عناه البلاغيون هنا غير مقصور على صيغة "يفعل" فقط بل هو مفهوم يلتصق بالفعل عامة، فهو يدل على التجدد مع جميع الصيغ، غير أن التجدد الذي تدل عليه صيغة "فعل" يقصد به مجرد الحصول. أما صيغة "يفعل"، فيفيد تجدد الحدث، واستمراره، وتكراره، وتزجيته، وحصوله شيئا فشيئا. (1)

أما الأصوليون، فقد أنكروا دلالة الفعل الزمنية ابتداء، واتجهوا في تعريفهم له – كما يقول مصطفى جمال الدين – "إلى تأكيد ملمح آخر، يكاد يكون أشد لصوقا بالفعل من الملمح الزمني، وهو "انتساب الحدث"، وقد جاء تعريفهم للفعل خلْوًا من الإشارة إلى الزمن، فقالوا: الفعل هو ما أنبأ عن حركة المسمى".(2) فالفعل، بهذا الاعتبار، كلمة تنبئ عن "حركة" صادرة عن المسمى، وهذا الإنباء يكون من صيغة الفعل، لا من مادته. ففعلية الفعل – إذن – وليدة لصيغتي "فعل"، و"يفعل" المنبئتين عن حركة المسمى.

وقد استندوا كذلك في نفي الزمنية عن الفعل إلى أن الزمن لو كان جزءا من مدلول الفعل للزم المجاز أو التجريد عن الإسناد فيما إذا كان الفاعل غير زماني، والملاحظ أنه لا فرق بين قولنا: "علم الله"، و"علم زيد"، و"سمع الله"، و"سمع زيد"، من ناحية عدم التجوز في إسناد الفعل إلى من كان زمانيا كـ"زيد"، أو غير زماني كذاته تعالى. أما إذا كان الفاعل زمانيا، فيمكن لصيغتي "فعل"، و"يفعل" أن تقع دلالتهما على الزمان، لكن ذلك لا يكون من جهة الوضع اللغوي، بل من أن الفاعل الزماني لابد لفعله من زمن، سواء أكان التعبير عنه بصيغتي "فعل"، و"يفعل"، أم بصيغتي "فاعل"، و"مفعول"، فتكون دلالة الفعل على الزمن من

---

(1) انظر شروح التلخيص، 2 : 292

(2) جمال الدين (مصطفى)، البحث النحوي عند الأصوليين، 145.

قبيل الدلالة الالتزامية لا التضمنية.[1]

وخلاصة رأي الأصوليين في هذه النقطة أن الأفعال لا تدل جميعا على الزمن دلالة وضعية، وقد تدل عليها دلالة التزامية، إذا كان الفاعل زمانيا، فهذه الدلالة غير مستندة إلى الوضع، بل إلى خصوصية الإسناد إلى الزماني. فصيغة "فعل" بحسب الوضع لا تدل إلا على "تحقق الحدث"، وصيغة "يفعل" لا تدل إلا على "ترقب وقوع الحدث".

وهذا هو ما كان قد أكده المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون " - 1883 1962 LOUIS MASSIGNON" – وربما مستلهما في ذلك تعريف سيبويه ومواقف البلاغيين والأصوليين – من أن:

> "النحو العربي لم يكن يدرك أزمنة الفعل كحالات، ولم يعرف غير هيئة الأفعال، وهي الفعل التام (الماضي)، والفعل الناقص (المضارع)".[2]

إن تعريف سيبويه السابق، بهذه الصياغة الفريدة، ربما كان سببا مباشرا في أن تختلف في فهمه التأويلات ووجهات النظر، وفي أن يبقى لعقود مديدة حمال أوجه شتى. والحق أن إغفال سيبويه في تعريفه لمصطلحات الفلاسفة لم يأت عفوا أو من غير تدبير، بل كان ضربة لازب، ممثلا في حينه حقبة كاملة في تاريخ النحو العربي، اتسمت فيها محاولات النحاة في وضع الحدود والتعريفات والمصطلحات والأبواب النحوية بانعزالها شبه التام عن التأثيرات الأجنبية، وما يصحبها من مواضعات المدارس الفلسفية أو المنطقية أو الكلامية.

6- تبرز ملامح الزمن اللغوي في اللغات السامية من خلال تعبير صيغها الفعلية عن صفة الحدث. فاللغات السامية لم تفرق بين الحالة والحدث. ولم تعن كذلك بأن تبين في أي لحظة يتحقق الحدث، لكنها كانت معنية في المقام

[1] انظر جمال الدين (مصطفى)، البحث النحوي عند الأصوليين، 154.

[2] انظر: العالم (محمود أمين)، مفاهيم وقضايا، 191.

الأول بما إذا كانت الحالة (Zustand / Status) ينظر إليها من حيث كينونتها (ein „Sein“) أو صيرورتها (ein „Werden“)، ثبوتها (Stativ) أو حركيتها (Dynamizität)، [1] وما إذا كان الحدث – سواء أكان نشاطا ذاتيا لازما (Vorgang) أم عملا متعديا (Tätigkeit) – يواجه من ناحية ابتدائه (Begonnenheit)، أو امتداده (Durativität)، أوتكراره (Wiederholung und Frequenz)، وما إذا كان الحدث ذا نهاية وغاية أم لا. في هذا السياق يلعب ما سماه المستشرق السويسري إرنست يني (ERNST JENNI) بمفهوم "الزمنية" أو "التزمنية" (Temporalität) في مقابل مفهوم "العاملية/ الفاعلية" (Agentivität)[2] دورا أساسيا في توصيف المحتوى الدلالي للأفعال ورصد طريقة جريان الأحداث (Ereignisse) والأعمال (Handlungen) فيها. فالزمنية هنا غير معنية برصد لحظة تحقق محتوى الفعل (حالة أو حركة أو حدثا) فقط، بل قبل ذلك برصد وتوصيف وتحليل الوقت الذي يستغرقه هذا المحتوى داخل بنية الفعل لا خارجها. [3]

طبيعة الزمن اللغوي

لكي نتعرف على طبيعة الزمن اللغوي، يجب علينا ابتداء أن نحرر العلاقة بين مفهوم الزمن اللغوي وعدة مفاهيم زمنية أخرى، أهمها في سياقنا هذا مفهوما: الزمن الفلكي، والزمن الفلسفي.

---

[1] انظر: BOMAN, TH. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 22.

[2] انظر: JENNI, Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: Das Piᶜel in verbesserter Sicht, 68f.

[3] انظر: LEWANDOWSKI, TH. *Linguistisches Wörterbuch*, Heidelberg 1979, p.1149.

فالزمن الفلكي هو آلة قياس الإنسان للأحداث والخبرات. أما الزمن الفلسفي، فهو عبارة عن نظر في الزمن نفسه داخل الوجود المادي أو خارجه، ولابد أن يكون محل خلاف لكونه نظرا عقليا، فتارة يكون مثالا ذهنيا تجريديا، وتارة أخرى يكون حقيقة تكاد تقترب من التشخيص.

وجوهر اختلاف الزمن الفلسفي عن الزمن الفلكي يكمن في أن الزمن الفلسفي هو في حقيقته نظر في الزمن، ومن ثم فإن أبعاده غير محددة بالوجود المادي المنظور، عكس الزمن الفلكي، الذي هو الزمن عينه، ويمثل سجلا طويلا من الأحداث والخبرات يمتد إلى أعماق سحيقة في الوجود المكتشف. لذلك فقد كان من الخطأ الشديد افتراض أن ثمة علاقة بين أحد هذين الزمنين أو كليهما وبين الزمن اللغوي على نحو ما رأينا في التقليد النحوي القديم، وستظل كل محاولة للربط بينهما محكوما عليها بالفشل، نظرا للمعضلات المنهجية التي ستنجم حتما حينئذ. لقد حاول بعض المعاصرين أن يتلطف في الربط بين الزمن اللغوي والزمن الفلكي من حيث طبيعتهما التوقيتية، إذ يعالج كل منهما الزمن بحسبانه "قيمة محسوسة مقطعة إلى خانات"،[1] ومن ثم ينبغي أن يتجاوزا ما يعرف في الفلسفة بـــ "الزمن الفاني" أو "الزمن الأزلي"، من حيث إنهما مَعْنِيّانِ فحسب بتفريعات الأقسام الموضوعية أو الفيزيقية للزمن الماضي والحاضر والمستقبل.[2] ومع تسليمي – من حيث المبدأ – بتجاوز ما يسمى بـــ "الزمن الفلكي" للمفاهيم الزمنية الأخرى؛ إذ إنه زمن موضوعي يعالج الوجود الخارجي المحسوس ولا يعنى بغيره، فإنني أقف مترددا إزاء أن ينسحب ذلك على الزمن اللغوي؛ إذ تعني هذه الفرضية ضمنا أن تمضي اللغة في حركتها التعبيرية غير عابئة بمعان وأشكال، ربما كان لها في وعي الجماعات اللغوية حيز وتمكن وحيثية. من هذه الأشكال – من دون شك – الزمن في بعده الأزلي السرمدي

---

[1] المطلبي (مالك يوسف) ، الزمن واللغة، ص 12

[2] السابق، 13

الديمومي الميتافيزيقي، وهي أشكال لا يمكن تجاوزها بحال في تصورات الجماعات ومعتقداتها، واللغات – على اختلافها – ليس لها بد من أن تتعامل معها، وأن تترجم عنها، فقد عرفت اللغات صيغا تترجم عن حقائق غير زمنية كتلك الصيغة التي تعبر عن الحاضر الذي لا هو ماضيا ولا مستقبلا، بحيث لم تند عن ذلك لغة.

ثم إن القول بأن طبيعة الزمن اللغوي توقيتية – هكذا بإطلاق – سوف يؤدي بالضرورة إلى المطابقة الفيزيقية عينها، التي كنا نعيناها على التحليل التقليدي لهذه المقولة، فإذا كان الزمن الفلكي يوقت أبعادا ثنائية أو ثلاثية – على خلاف في ذلك معروف – فسوف يكون قياس هذه الأبعاد، هو عينه، وظيفة الزمن اللغوي، وبأطرها الموضوعة سلفا بمعرفة الزمن الفلكي. فما يسمى بـــ "الزمن اللغوي" لن يصطنع لنفسه أبعادا زمنية أخرى ليوقتها، بل سيلتزم بما هو مقرر له سلفا. وهكذا سنجد أنفسنا لا محالة وجها لوجه أمام مزلق المطابقة الفيزيقية مرة أخرى.

ومشكلة الربط بين ما يسمى بـــ"الزمن اللغوي" وأشكال زمنية أخرى تكمن في افتراض أن ما يسمى بـــ"الزمن اللغوي" هو – ابتداءً – قسيم لهذه الأشكال، فهو يلتقي معها في وجه، ويفترق عنها من وجوه، شأن كل المفاهيم التي يضمها موضوع واحد، ثم تختلف في النظرة والتحليل. لكن الأمر – فيما نحن بصدده – ليس كذلك؛ فجوهر ما يسمى بـــ"الزمن اللغوي" ليس زمنا بالمعنى المتداول المعروف، وإنما هو اللغة ذاتها، اللغة بأدواتها وصيغها وتراكيبها ودلالتها ومستوياتها التعبيرية، يضمها سياقٌ خاص بها، لينعكس عليها –مُعَبِّرَةً – ذلك البعدُ الوجودي الفعال في مختلف تجلياته، كأن يكون داخل الوجود أو خارجه، مثالا تجريديا ذهنيا أو حقيقة تقترب من حد التشخيص، موضوعية أو ذاتية، مطلقة أو نسبية، فانية أو أزلية، فيزيقية أو ميتافيزيقية ... إلخ. فبواسطة اللغة تتجلى التجربة الإنسانية للزمن في مختلف تجلياته، ومن ثم لا يمكن اختزال وظيفة الزمن اللغوي في مجرد قياس زمن حدثي أو فيزيقي.

وما سماه بعض المعاصرين بـ"الزمن" [1] تارة، أو "الزمن النحوي"[2] تارة ثانية، أو "الزمن الصرفي" [3] تارة ثالثة، كل هذه المصطلحات تعكس مفاهيم يضمها إطار دلالي واحد، هو نموذج ما يسمى بـ"الزمن اللغوي"، في مقابل نموذج زمني آخر، يجوز أن يكون فلسفيا، أو فلكيا، أو نفسيا، ولا بأس هنا أن يختلط الفلسفي بالفلكي بالنفسي، وأن يوضع ذلك كله في سلة واحدة، أو أن يفرق بينها، على نحو ما قررنا.

إن اللغة من أكثر وظائف الإنسان حيادية، وهي تتعامل مع المفاهيم بموضوعية حازمة، ويتعدد سلوكها بتعدد طبائع المفاهيم، كل على حدة. وعلى هذا فليس من المنطق في شيء أن نعد طبيعة الزمن اللغوي دائما وأبدا توقيتية، ولا يقع في التصور كذلك أن تنطوي هذه الطبيعة على أبعاد مكانية، شأن الزمن الفلكي، وليس في الإمكان ضبط هذه التوقيتية ماثلة – دائما وأبدا – في كافة الأنساق التعبيرية عن الفكرة الزمنية، بل يتوقف هذا – في الأساس – على مفهوم الفكرة ومداها.

واللغة عندما تعبر مثلا عن عوالم غيبية \ ميتافيزيقية، تختلف فيها – بل تضطرب كما في العوالم الأسطورية – خطوطُ الزمن، فلا ينبغي أن ننتظر منها حينئذ توقيتا لأبعاد زمنية في هذه العوالم أو قياسا لها، لخلوها طبيعةً من الزمن، أو لوقوع أحداثها خارجها، أو لأن خطوطه فيها غير منتظمة، ويكون الإخبار عن أحداثها حينئذ محكوما بآليات أسلوبية خاصة، وربما استثنائية. وأخيرا فليس بالضرورة أن تنطوي الأبعاد الزمنية الثلاثة (الماضي – الحاضر – المستقبل) في

---

[1] انظر حسان (تمام)، مناهج البحث اللغوي، 210، 211.

[2] انظر المخزومي (مهدي)، في النحو العربي: نقد وتوجيه، 114.

[3] انظر طحان (ريمون)، فنون التقعيد وعلوم الألسنية، 244.

سلوكها اللغوي على القيم نفسها التي لها مع الزمن الفلكي.

ولأنه لا يصح الفصل بين طبيعة الشيء، ووظيفته، قد يمتنع – بالنظر في وظيفة الزمن اللغوي – وصف طبيعته بأنها توقيتية أو قياسية؛ فوظيفة الزمن اللغوي – بأحد المعاني يرى تمام حسان – هي التفريق بين الصيغ، لا أن يدل على مضي أو حضور أو استقبال، يقول:

"ولا يهمنا في دراسة النحو أن نعلم ساعة حدوث الحدث ولا تاريخه، ولكن الذي يهمنا نظام زمني في نحو اللغة المدروسة، يقوم على التطريز والنمطية أكثر مما يقوم على المعنى الفلسفي".[1]

ومفهوم هذا أن الزمن في اللغة نسق لغوي معقد، يعتمد في الأساس على القيم الخلافية بين الصيغ المختلفة في الدلالة على الحقائق اللغوية المختلفة، ووظيفته الوحيدة هي التعبير لا القياس، وهو يدور في فلك النص، ويقف عند حدود بنيته الداخلية بمعاونة صادقة من مقام القول. وقد لا يكون لمضمون النص دخل أو أثر في تحديد وظائفه الشكلية. وربما تتبدى هنا بوضوح آثار المدرسة الوصفية البنيوية التي تنزع إلى عزل الدلالة عند التحليل اللغوي، فالوظيفة التي فهمها تمام حسان وأمثاله[2] وظيفة شكلية تقوم على التمييز بين البنى الصرفية فحسب. على أننا لا يمكن أن نسلم أو نقتنع بتحليل هذه المقولة على أساس شكلي فقط، فثمة جوانب دلالية لا ينبغي إغفالها ولا تجاهلها، خصوصا إذا عددنا الزمن قيمة لازمة مرتبطة بالكلام، تتجدد وتنتظم بحسبانها وظيفة خطابية.

فالزمن اللغوي يمكن إذن أن تتعدد طبيعته بحسب طبيعة النص نفسه، فتارة تكون هذه الطبيعة خطية توقيتية، إذا كان النص خطابيا، وتارة تكون متعددة الأبعاد إذا كان النص سرديا، وقد يفقد النص – والحالة هذه – زمنيته،

---

[1] حسان (تمام)، مناهج البحث في اللغة، 211

[2] انظر على سبيل المثال مهدي المخزومي، في النحو العربي: نقد وتوجيه، 114

وقد يستردها من خلال اشتباكه بزمن القارئ.

الخلاصة هنا هو أنه لا ينبغي أن ننظر في طبيعة الزمن على أنها توقيتية فحسب، ربما مثل التوقيت جانبا ما من جوانبها، لكنه يظل في النهاية جانبا محدودا لكونه معنى خارجيا، ومدار الزمن اللغوي على بنىً ومعانٍ لغوية داخلية. يضاف إلى هذا أن ثمة أنظمة زمنية أخرى لا تخضع لمنطق التوقيت، وحق اللغة حين اشتباكها بها أن تفي بما يمكن أن تنطوي عليه من منطق غير توقيتي غير قابل للقياس، لا أن تتجاوزه.

الفلسفة الإسلامية
ودورها الجديد فى العالم المعاصر

أ.د. حامد طاهر*

الفلسفة الإسلامية هى مجموع الأفكار والآراء والنظريات والمذاهب التى نشأت وتطورت حول العقيدة الإسلامية ، وما تفرع عنها من قضـايا ومشـكلات استدعت ظهور فرق وشخصيات تجادل بعضها مع بعض ، كما تجادل بعضها مع أصحاب العقائد والمذاهب الأخرى التى عاشت فى المجتمعات الإسلامية القديمة .

ومن المعروف أن هذه الفلسفة قد صـدرت وتفاعلـت مـع المصـادر الإسلامية الخالصة كالقرآن الكريم والسنة النبوية ، ثم مع ما تلقاه المسلمون من الثقافات والحضارات السابقة عليهم وبصفة خاصة الثقافة الإغريقية والحضارتين الفارسية والهندية ، إلى جانب مـا تحـاوروا حولـه مـع أصـحاب الـديانتين السماويتين : اليهودية والمسيحية .

والواقع أن الفلسفة الإسلامية فى وضعها الذى وصلنا لا تقتصـر علـى مجال واحد ، بل إنها تضم عدة مجالات أبرزها : الفلسفة ذات الاستلهام الإغريقى كما تمثل لدى الكندى والفارابى وابن سينا وأمثالهم، وعلم المنطق كما ظهر عنـد

* أستاذ الفلسفة الإسلامية بدار العلوم ،
ونائب رئيس جامعة القاهرة

ابن سينا والغزالى وابن رشد ، وعلم الكلام أو علم التوحيد كما تمثل فـــى ثــلاث مدارس كبرى هى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، وعلم مقالات الفرق كما ورد فى مؤلفات أهل السنة والشيعة والخوراج ، وعلم التصوف فى مظاهره المختلفة سواء كان لدى المحاسبى والمكى أو الحلاج والسهرودى وابن عربـــى ، وعلـــم الأخلاق كما تجلى عند مسكويه والســبكى وابـــن الجـــوزى ، ، وآداب البحـــث والمناظرة الذى ورد إلينا فى صورة رسائل قصيرة ولكنها شديدة التركيـــز ، أو تطبيقات عملية لدى العديد من مفكرى الإسلام وأبرزهم ابن حزم الأندلسى [1].

ولا شك أن الفلسفة الإسلامية قد قامت بأدوارها العديدة فـــى المجـــالات المذكورة خلال العصور السابقة ، وكان أهمها محاولة الرد العقلى على خصـــوم الإسلام بواسطة استخدام نفس الأدلة والحجج التى اعتمد عليها هؤلاء بعيداً فـــى معظم الأحيان عن النصوص الدينية لعدم اعترافهم بها ، كما كان مـــن أدوارهـــا محاولة الرد على خصوم التيار العام المسمى بمذهب أهل السنة والجماعة ، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به أبوحامد الغزالى فى الرد على طائفة الباطنية فـــى كتاب شهير ومفحم عرف بعنوان "فضائح الباطنية" ، وكان مـــن أدوار الفلســـفة الإسلامية الرئيسية محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة التى وفدت علـــى العـــالم الإسلامى فى مطلع الاحتكاك الثقافى الذى تم بين مختلف الشـــعوب والحضـــارات

---

(1) انظر كتابنا "الفلسفة الإسلامية : مدخل وقضايا"، الفصل الخاص بمجالات الفلسفة الإسلامية. ط. دار الثقافة العربية . القاهرة 1991.

على عهد الدولة العباسية [1]. أما الدور الهام ، والذى لم يلق عليـــه حتـــى الآن ضوء كاف من الدارسين ، فهو انتشار علم المنطق الأرسطى فى دوائر التعلـــيم ، والإفادة منه فى حركة التأليف العربية التى شاعت فى كل المجتمعات الإسلامية .

ومما يلاحظ بوضوح أن مصطلح الفلسفة الإسلامية لم يجد لدى جمهـــور المسلمين القدر الذى كان يستحقه من الذيوع والرعاية ، و إن ظلت عناصر تلـــك الفلسفة موجودة ومستمرة ، وذلك على الرغم من رفض الفقهاء وأهل الحـــديث بالذات لمجال الفلسفة ذات الاستلهام اليونانى ، وهى التى هاجمهـــا بكـــل قســـوة شخصيات دينية كبيرة مثل الغزالى وابن تيمية . وقد استمر هذا النكران لمصطلح الفلسفة الإسلامية بصفة عامة حتى العصر الحديث [2]، وعودة احتكـــاك العـــالم الإسلامى بأوربا وظهور الدراسات الاستشراقية التى راحت تلقى الضـــوء علـــى بعض الأعلام المتميزين فى الفلسفة الإسلامية مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد واخوان الصفا ، وابن خلدون (فى علم الاجتماع وفلسفة التاريخ) ، إلـــى جانـــب نشر العديد من مخطوطات الفلسفة الإسلامية وترجمتها إلـــى اللغـــات الأوربيـــة الحديثة ، وهو الأمر الذى شجع الباحثين الجدد على مزيد من الاهتمام بالفلســـفة الإسلامية ، وقيام الجامعات الأوربية بتخصيص الكراســـى العلميـــة لأســـاتذتها ، وعقد المؤتمرات لمناقشة قضاياها ونظرياتها.

---

(1) كان آخر وأهم من حسم هذه القضية هو ابن رشد (ت 595هـ) فى كتابه الرائع "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

(2) فى جامعات المملكة العربية السعودية ، لا يستخدم مصطلح الفلسفة الإسلامية فى الأقسام العلمية ، مع أن موضوعاتها يتم تدريسها تحت أسمائها الأخرى .

والواقع أن جامعة القاهرة [1] كانت هى أولى الجامعـات العربيـة التـى احتضنت تخصص الفلسفة الإسلامية ، واستقدمت لتدريسها بعض المستشرقين ، إلى أن نهض بها الشيخ مصطفى عبدالرازق وألف أول كتاب منهجى فـى اللغـة العربية بعنوان (تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية) يتناول نشـأتها ونظرياتهـا ، ويعرض لمستقبلها ، وعلاقتها الوثيقة بعلم أصول الفقه . ثم تلا الشيخ مجموعة من كبار الأساتذة الرواد الذين شاعت بهم واسـتقرت الفلسـفة الإسـلامية فـى الجامعات العربية والإسلامية ومنهم: أبوالعلا عفيفى وعلى النشار ومحمود قاسم ومحمد البهى وعبدالحليم محمود وجورج قنواتى وعبدالرحمن بدوى . . الـخ . وبالتوازى مع ذلك ، كان للكتاب الذى ألفه محمد إقبال ، وترجم إلى العربية فـى الخمسينات بعنوان (تجديد التفكير الدينى فى الإسلام) أثره الكبير فـى الاعتـراف النهائى بالفلسفة الإسلامية كمصطلح ، ومنهج، وموضوعات داخـل المجتمعـات العربية والإسلامية الحديثة .

ومن الجدير بالملاحظة أن رواد الفلسفة الإسلامية المحدثين من أمثـال الأفغانى والكواكبى ومحمد عبده وشكيب أرسلان وأمثالهم قد واجهوا بكل شجاعة تلك الحملة التى أثارها الغربيون ضد الإسلام والمسلمين ، خلال القـرن التاسـع عشر وأوائل العشرين ، والتى كان ملخصها أن الدين الإسلامى قرين التخلـف ، وحجتهم فى ذلك أنه بما أن المسلمين الحاليين – حينئـذ – متخلفـون سياسـياً

([1]) يتم تدريس الفلسفة الإسلامية ضمن مناهج قسم الفلسفة الإسلامية بكليـة الآداب ، لكـن كليـة دار العلوم هى التى انفردت منذ عام 1947 بقسم مختص باسم الفلسفة الإسلامية .

التعليمية ، والنظريات التى تحكمها ، والنتائج التى تحققها ، ثم تقييم هذه الأساليب فى ضوء المحصلة النهائية للعملية التعليمية .

المستوى الرابع : تناول القضية من الناحية التجريبية :

ويكون ذلك بالتوصل إلى وضع طرق تعليمية جديدة تهدف إلى استكمال ما فى الطرق والأساليب المتبعة حالياً من نقص ، وتقويم ما فيها من خلل ، وسد مـــا بها من ثغرات ، حتى تكون قادرة على أن تستقطب كافة العوامل المواتيـــة لنجـــاح العملية التعليمية ، وعلى أن تتخلص من كافة العوامل المعوقة أو المنافية لها ، ثـــم وضع هذه الطرق موضع الاختبار العلمى بالقياس إلى ما هو متبع بالفعل فى العمل التعليمى الحالى . والالتزام – فى قياس النتائج – بالتحليل الموضوعى ، على نحـــو يفتح الباب للنظر باستمرار فى طرق التعليم المتبعة بغية تقويمهـــا ، حتـــى تكـــون قادرة دائماً على تحقيق الأهداف المرجوة منها .

ومن الحق أن أقرر أن موضوعية البحث العلمى تفرض قبل النظر فى هذه المستويات كلها أن نلقى نظرة أولية تكون مدخلاً للقضية ، وسبيلاً إلى تصور عـــام لها، ووسيلة لإدراك علاقاتها ، نظرة تضع (إطار القضية) أمام الباحثين ، باعتبـــار أن هذا الإطار هو (المفتاح) الذى يفتح بابها ، ويلقى بصيصـــاً مـــن ضـــوء علـــى محتوياتها ، ويكشف بإجمال بعض دروبها وعلاقاتها ، أو هو (التعريف) الذى لابد منه للتعرف على عناصر القضية وأطرافها ، وبدونهما لا تنتقل إلى الذهن صورتها، ولا تتحدد فى الفكر ملامحها .

إن تحديد هذا الإطار يجب أن يسبق – فيما أرى – كل مرحلة من مراحـــل التحليل ، وكل مستوى من مستويات التناول ، لا لكونه (مفتاح) القضية و (تعريفاً) صحيحاً بها فحسب ، بل لأنه – مع ذلك وقبله – نتاج عدد من الاعتبـــارات ، التـــى يمكن أن تعد مقدمات ، والتى تتمثل فى الحقائق الثلاثة الآتيات :

1- أن التعليم – مهما كانت طبيعته وأهدافه – وظيفة اجتماعية .
2- أن لكل وظيفة اجتماعية نظاماً يلبى حاجاتها ، ويحقق غاياتها .
3- أن النظام يستلزم تحديد العناصر المشاركة فى بنائه ، والتزام كل عنصر بأداء وظيفته فيه ، واتساق العناصر فيما بينها ، وتكاملها فى القيام بواجباتها .

ومقتضى هذه الاعتبارات أن النظرية الكلية للقضية يجب أن تسبق كل تحليل للتفصيلات الجزئية ، إذ أن هذه النظرة هى التى تضع القضية فى موقعها من البحث العلمى ، وتبين بذلك حجمها فيه ، وأهميتها له ، والاتجاهات والأهداف التى يجب تحريها فى تناولها ، والأسس التى لا يصح لذلك إهمالها.

وأحسب أن الأسس السبعة الآتية كفيلة – فى مجموعها – بتحديد مقومات هذه النظرة الكلية، وبيان هذا الإطار العام لها .

الأساس الأول : أنه لا مفر من تحديد وظيفة النحو وغاياته :

لقد شاع فى بعض المراحل التاريخية القول بأن وظيفة النحو بيان قواعد اللغة وضوابطها ، وغايته غرس المقدرة على التمكن منها ، فهماً لأساليبها ، وتعبيراً بها ، ومقتضى ذلك أن (تعليم النحو) ليس غاية تطلب لذاتها ، بل وسيلة لغايات أخرى غيرها .

ولقد يكون لمثل هذا القول أصل تاريخى ، بيد أنه لم يعد له اليوم من قيمة حقيقية تتجاوز قيمته التاريخية ، التى تتمثل فيما يحمله من إشارة إلى بعض أسباب نشأة هذا العلم فى العربية . والحقيقة الموضوعية أن وظيفة (العلم) وغاياته يمكن أن تتطور بتطور مجالاته وتتغير بتغير علاقاته، وذلك مطرد فى العلوم الطبيعية ، كما أنه ملحوظ فى العلوم الاجتماعية ، وليس من سبيل إلى ادعاء حصر وظائف (العلوم) وأهدافها فيما كان فى طور نشأتها ونموها ، لما يسلم إليه هذا الادعاء من

الصحيحة . أما العقيدة فإنها تقوم على قاعدتين هما الإيمان بالله الواحــد الأحــد والإيمان بالبعث بعد الموت . ولو أننا ذهبنا نستقصى السور والآيــات القرآنيــة المكية بالذات لوجدناها تدور كلها تقريباً حول هاتين القاعدتين (حوالى 63% من حجم المصحف الشريف) ، وأما الشعائر فإنها تتوالى على النحو التالى : الصلاة، الصوم ، الزكاة، الحج – وهذا هو الترتيب الذى نزلت به ، وفرضت بالتالى علــى المسلمين . لكن المهم هنا أمران ، أولهما أن تؤدى هذه الشعائر بصورة صــادقة وليست شكلية أو ظاهرية ، والثانى أن يتحقق مردودها الاجتماعى الــذى يــربط المسلم بسائر المسلمين ، حتى يصدق عليهم قول الرسول ﷺ أنهم فــى تــوادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد : إذا اشتكى منه عضو تداعى له ســائر الأعضــاء بالسهر والحمى! ! وأما الأخلاق فهى ما تضمه كلمة "الفضيلة" فى ردائها الرحب من صدق واستقامة ، ووفاء بالوعد ، والتزام بالعهد ، ونصرة للمظلوم ، وأمــر بالمعروف ، ونهى عن المنكر . وهنا نلحظ أن الأخــلاق الإســلامية لا تحصــر المسلم فى نطاق جماعته فحسب ، بل إنها تمتد لتشمل الإنسانية كلها ، بل إنهــا تقدم له أروع النماذج التى يتعامل بها مع الحيوان والنبات والجماد ، أى بالبيئــة المحيطة به . وأما التشريع فهو عبارة عن مجموعة الأحكام التــى تــنظم حيــاة الجماعة الإسلامية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأمنياً . وهنا لابد من الإشــارة بوضوح إلى أن الإسلام قد جعل من التشريع مجالاً مفتوحاً لاجتهادات المســلمين لكى يتمكنوا أن يتصرفوا تبعاً لمصالحهم حسب ظروف الزمان والمكــان ، ولعــل هذا هو الذى جعل التشريعات الإسلامية قائمة على "المبادئ" فى حين أن تحديــد

التفصيلات لا يمثل إلا عدداً قليلاً جداً من "الأحكام". أما بالنسبة إلــى السياســة ، فقد وضع الإسلام ثلاثة مبادئ يهتدى بها المسلمون فى كــل العصــور ، وهــى العدالة والمساواة والشورى ، تاركاً لهم الطرق والوسائل والأســاليب والمنــاهج التى يحققون بها تلك المبادئ. وبالنسبة للاقتصاد ، حرم عليهم ثلاثة مخاطر هى الربا والغش والاحتكار . وبالنسبة للنظام الاجتمــاعى أوصــاهم بالحفــاظ علــى مؤسسة الزواج ، لكنه أباح لهم الطلاق عند الضرورة ، كمــا بــين لهــم بكــل التفاصيل قواعد الميراث منعاً للظلم أو الاختلاف بين الأقــارب . وأمــا الأمــن ، فهناك الجيش الذى يدافع عن حدود المجتمع الإسلامى من الخــارج، والشــرطة التى تحفظ فيه الأمن من الداخل . ثم قال للمسلمين جميعاً : كلكــم راعٍ ، وكلكــم مسئول عن رعيته . وهو مبدأ لو تم الالتزام به لتحقق حصر الشر فــى أضــيق نطاق ، ولما تطاير شرره من الفرد والأسرة إلى بقية أرجاء المجتمــع . ويبقــى بعد ذلك كله – وليس قبله – مجموعة الحدود والتعزيرات للخارجين عن النظــام العام للمسلمين ، وهى المتعلقة بالجرائم الكبرى والحوادث الأصغر ، ولكل منهــا عقاب "رادع" . وميزة الردع أنه بالإضافة إلى عقاب المجــرمين علــى ارتكــاب جرائمهم ، فإنه يمنع غيرهم من الاقتراب منها . وقد ثبت أن فــى هــذا الحســم أفضل سياج لحماية المجتمع ، وتحقيق الأمن الاستقرار لجميع أفراده .

وهكذا بهذا العرض المختصر للمفهوم الصــحيح والمتكامــل للإســلام ، يمكن تمييز تلك الدعوات التى تملأ المجتمعات الإسلامية حالياً ضجيجاً حول أمور جانبية أو هامشية ، وهذا ما يجعل المسلمين واقفين فى نفس مكانهم منذ قــرنين

من الزمان ، لا يتقدمون بينما العالم كله مندفع بأقصى سرعة من حولهم . وهنــا يبرز دور الفلسفة الإسلامية فى إعادة بيان هذا المفهوم ، وتنبيه المسلمين إلــى الحقيقى والزائف من المشكلات الدينية التى يضيعون أوقاتهم وجهودهم فيها .

ثانياً : الرد على الافتراءات الموجهة ضد الإسلام

حين ظهر الإسلام فى القرن السابع الميلادى ، لم يكن العالم فارغاً مــن أعدائه، الذين فقدوا بانتصاراته على أنظمتهم ودولهم الكثير من المكاسب ، لــذلك فإنهم راحوا يتلمسون كل الوسائل للنيل من هذا الدين الجديد الذى كــان الســبب الرئيسى وراء خروج العــرب مــن شــبه جزيــرتهم ليكســروا شــوكة أكبــر إمبراطوريتين فى العالم القديم وهمــا الإمبراطوريــة الفارســية والإمبراطوريــة البيزنطية . وعلى الرغم من أن العرب – المسلمين فتحــوا أيــديهم لمصــافحة الأعداء ، ودعوهم للعيش الآمن معهم ، إلا أن هؤلاء لم يهدأوا أبداً مــن الكيــد للمسلمين ، ومن محاولة تشويه دينهم من خلال محاولات البحث والتقصى التــى قام بها علماء اليهود والنصارى، وما صدر عنهم من مقولات تشكك فــى الــدين الإسلامى ، ومعجزات رسوله ، الأمر الذى دعا عدداً لا بــأس بــه مــن علمــاء المسلمين لكى يتصدوا لذلك ، وهناك مجموعة أدبيات جدليــة فــى هــذا الصــدد أشهرها وأكثرها حدة ما وصلنا فى مؤلفات كل من الغزالى وابن حزم الأندلسى .

لا مانع أبداً من أن يتمسك أتباع كل دين بمعتقداتــه ، ولا ضــير علــى الإطلاق فى أن يدافع علماؤه عنها ، ولكن المشكلة تأتى من محــاولات بعضــهم الهجوم على الأديان الأخرى ، ومحاولة التشكيك فيها. وهنا نأتى لدعوة (الحــوار بين الأديان) التى ارتفع صوتها فى الآونة الأخيرة ، بقصد تخفيف حدة الهجــوم من أصحاب كل دين على الدين الآخر . والواقع أن هذا الحوار (المزعــوم) لــن يؤدى إلى أى نتيجة إيجابية ، كما ثبت حتى الآن ، بل على العكس ، أنه ســوف يزيد من اشتعال حدة الخلافات وبالتالى التعصب بين الأتباع الذين لا يكونون عادة على درجة من المعرفة والثقافة تؤهلهم لاستيعاب وجهات النظر المخالفــة . وإذا كان المسلمين يدركون جيداً أن الإسلام هو آخر الأديان السماوية ، وأنــه الــدين الذى اختتم به الله تعالى رسالاته النبوية للبشر ، وأنه قد احتوى على ما جاء فى كل من اليهودية والمسيحية من عقائد وتشريعات إلهية ، رافضاً كل مــا ألحقــه علماؤهما بهما على مر العصور (مصدقاً لما بين يديه)، فــإن علمــاء اليهوديــة والمسيحية لا يعترفون بشئ من ذلك ، ويرى كل فريق أنــه علــى الحــق ، وأن غيره على الباطل . وهم مع الأسف عند اجتماع الأديان الثلاثة يتحــالفون ضــد الإسلام !! لذلك فإن من مهمة الفلسفة الإسلامية حالياً التصدى لكل مــا يصــدره علماء الأديان الأخرى من افتراءات تهدف إلى النيل من الإسلام ، وبــالطبع لــن يتأتى ذلك إلا بعدة شروط، منها: تحديد الدعاوى الموجهــة ضــد الإســلام ثــم تصنيفها وفحص أدلتها وحججها ، ومنها : معرفة المــنهج الــذى تتبعــه تلــك الدعاوى للإفادة منه عند الرد عليها ، ومنها ضرورة الرد على تلــك الــدعاوى

بنفس اللغة التى تصدر بها ، وفى نفس الأماكن التى تنشر فيها قبل أن ننشـــرها فى العالم الإسلامى نفسه .

ولقد ساهمت بالفعل فى عمل من هذا النوع ، حين كنـــت وراء إصـــدار كتاب بعنوان "الإسلام بين الحقيقة والادعاء : رد على الافتراءات الموجهة ضـــد الإسلام " جمعت فيه بنفسى حوالى (35) ادعاءً قديماً وحديثاً ضد الإســـلام ، ثـــم قمنا بعرضها على خمسة من كبار علماء الدين فى مصر للرد عليها ، وبعـــد أن أرسل كل منهم رده على حده ، قمت بالتنسيق بينها ، وإعادة تحريرهـــا ، وبعـــد مراجعة الكتاب فى الأزهر الشريف ، ودار الإفتاء المصرية ، صدر الكتاب وأصبح فى أيدى الدبلوماسيين المصريين بالذات الذين يضطرهم عملهم إلى التحاور مـــع غير المسلمين حول القضايا المطروحة فى ذلك الكتاب ، الذى ثبت نجاح الطبعـــة العربية منه ، وأصبح مؤهلاً بالفعل لكى يتم ترجمته على الفور إلـــى كـــل مـــن اللغتين الإنجليزية والفرنسية ، ثم إلى اللغة الأوردية ، وقد ســـمعت أن ترجمـــة ألمانية وأخرى أسبانية فى طريقهما للظهور ، بالإضافة أيضاً إلى اللغة المااليزية.

ثالثاً : تأصيل فكرة التعايش بين الأديان

تقع على الفلسفة الإسلامية مسئولية التأصيل لفكرة التعايش بين الأديان، وبيان مفهومها لأتباعهم ، الذين عادوا فى الآونة الأخيرة أشد عـــداء وكراهيـــة لبعضهم البعض منهم خلال عصور التاريخ القديم . ومن المعروف أن الأصل فى

كل دين هو إقامة علاقة حميمة بين الإنسان وربه ، ثم بينه وبين سائر البشر من حوله . والواقع أنه لم يدع دين من الأديان إلى معاداة البشر ، فضلاً عن التعصب الأعمى لمعتقداته الخاصة ، بل إنه كان يدعو الناس إليه بالحسنى ، ويترك مسألة اعتقناعهم به لكل منهم ، وتبعاً لهداية الله تعالى له . أما قصة الحروب الدامية التى وقعت أحياناً بين أتباع الديانات فإنها ترجع فى المقام الأول إلى توسعات استعمارية ، كانت – ومازالت – تفرضها ظروف العصور المختلفة ، وتستغل فيها ضمن ما يستغل المشاعر الدينية التى توجج حماسة الجماهير . وأوضح مثال على ذلك ما تمخضت عنه الدراسات التاريخية المتعمقة للحروب الصليبية التى شنهتها أوربا على المشرق العربى ، واستمرت قرابة مائتى عام ، فقد كانت الدوافع السياسية والاقتصادية هى المحرك الرئيسى لها ، بينما استغل الدين ليكون شعاراً أو بالأحرى قناعاً لتغطية تلك الدوافع الحقيقية . ولكى نكون منصفين أيضاً لابد من إعادة النظر فى الدوافع الحقيقية أيضاً لفتح الأندلس ، وإنشاء تلك الدولة الإسلامية التى استمرت ثمانية قرون ، ثم ما لبثت أن زالت أركانها ، وتبعثرت ريحها ، ولم يبق منها سوى بعض المعالم المعمارية الجميلة!!

إن أهمية التعايش بين الأديان فى الفترة الراهنة ، وكذلك المستقبلية ، ترجع إلى أن المسلمين فى شتى أنحاء العالم يتعرضون لحملة عداء شاملة يقودها معسكر غالب ، يهدف إلى السيطرة عليهم ، والتحكم فى مواردهم ومصادرهم ، وفى سبيل ذلك ، يستخدم كل وسائل الكيد والتشويه ، ويكاد يقلب

الحقائق ، بل انه يقلبها بالفعل ، فيزعم أن الإسلام هو دين الإرهاب ، وأن المسلم المتمسك بدينه لا يصلح للإندماج فى الحضارة الحديثة، بل إنه يكـاد يقـول : أن العالم سيكون مكاناً أفضل لو استبعد منه المسلمون ! ولا شـك أن الواقـع مـن ناحية ، والحقائق من ناحية أخرى تكذب تماماً هذه المزاعم . فالإسلام هو ديـن السلام والإخاء والتعاون بين جميع البشر ، سـواء كـانوا مسـلمين أو غيـر مسلمين . والمسلم الحقيقى هو الذى لا يؤذى أحداً بلسانه ولا بيـده ، بـل إنـه الإنسان الذى يبعد الأذى من الطريق لكى لا يتضرر به أحد !

من هنا يصبح على الفلسفة الإسلامية مهمة أن تستخرج تلـك الحقـائق الناصعة ، ليس من الدين الإسلامى فقط ، بل من سائر الأديان السماوية الأخرى، التى يتعادى أتباعها لمجرد شائعات مغرضة ، أو بسبب جهل فاضح ، ثم تنشرها على الناس فى صورة مقارنات محدددة. ومن ذلك على سبيل المثال :

- موقف الأديان السماوية الثلاثة من الدعوة للدخول فى كل منها ؟
- موقفها من التعامل مع غير المنتمى إلى دين منها ؟
- موقفها من ممارسة الشعائر الدينية فى العلن ؟
- موقفها من معاملة المرأة ؟
- موقفها من عقاب الخارجين على النظام العام ؟
- موقفها من الأنظمة السياسية والاقتصادية ؟

– موقفها من عادات المجتمع وتقاليده ؟

وإذا كانت هذه مسائل مطروحة للدراسة المقارنــة ، فإنهــا لا تعنــى أن تحاول الفلسفة إثبات تفوق دين على غيره ، وإنما يظل الهدف هو توعية النــاس على اختلاف معتقداتهم بحقيقة الأديان السماوية وإمكانية التعايش بين أتباعهــا ، بدلاً من التعصب الذى يؤدى إلى الصدام والمقاتلة .

رابعاً : حوار الثقافات

لا يوجد فى العالم كله ، فى العصر الواحد ، سوى حضارة واحــدة. أمــا الثقافة فإنها تتعدد بتعدد المجتمعات ، بل إنها تتنوع بالاختلافات بين المجموعات العرقية والجغرافية والدينية داخل المجتمع الواحد ، بل إن الثقافة تكــاد تتنــوع بتنوع الأفراد أنفسهم . أما الحضارة فهى عبارة عــن مجمــوع وســائل التقــدم المادى ، وأنماط الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تعم العالم كلــه . لذلك فإننى لا أتردد فى أن أعلن هنا خطأ المصطلح الذى راح يشيع مؤخراً وهو " حوار الحضارات " على أساس أنه لا توجد فى وقــت واحــد حضــارتان يمكــن التحاور بينهما، وإنما الصحيح أن يقال إن الحضارات تتداخل ، لكن الغلبة تكــون عادة لحضارة واحدة ، هى التى تشيع على مستوى العالم كله ، أو على الأقــل ، بين أكبر عدد من شعوبه المتمدنة . وهكذا يصبح من واجب الفلسفة الإســلامية أن تبيّن هذا المفهوم، وأن تعلنه بكل وضوح لأولئك الــذين يضــيعون جهــودهم وأوقاتهم فى إقامة بنيان لا أساس له . أما محاولة الموازنــة أو المقارنــة بــين

الحضارات فمكانه الدراسات التاريخية المقارنة ، ولا يدخل فى ذلك الجدل الدائر حالياً بين الغرب والمسلمين ، والذى حاول كل من هينتجتون ، وفوكوياما أن يرسخه من خلال تلك الآلة الإعلامية الأمريكية الهائلة . وفى تصورى أن هذه المحاولة شريرة الدوافع ، لأنها تريد أن تقول للأسد الأمريكى إن هناك أسداً إسلامياً آخر يريد أن ينقض عليك، مع أن الحضارة الإسلامية قد ضعفت منذ مئات السنين ، وجاءت بعدها الحضارة الغربية الحديثة التى يعيشها العالم حالياً ، بل ويعيش المسلمون أنفسهم فى إطارها. وتكاد هذه المسألة تكون طبق الأصل من الحكاية التى درسناها فى المدرسة الابتدائية عندما حاول الأرنب الذكى التخلص من الأسد ، فأوهمه أن هناك أسداً آخر ينافسه يعيش فى بركة مجاورة ، وعندما اصطحب الأسد إلى هناك، نظر فى الماء فوجد خياله فانقض عليه ، ظاناً منه أن هذا هو منافسه العنيد !!

لا يوجد إذن ما يسمى حوار حضارات كما لا يوجد حوار أديان ، وإنما الممكن وجوده بالفعل هو حوار الثقافات ، الذى يتطلب أولاً محاولة فهم ثقافة كل مجتمع أو جماعة ، ولا شك أن الفهم الجيد يستلزم المعايشة الطويلة والتعاطف إلى حد ما مع أصحاب تلك الثقافة . ثانياً : عدم الاستهزاء بعناصر أى ثقافة أخرى و الاستعلاء عليها ، لأن كل ثقافة ترتبط عضوياً بمكونات اجتماعية وجغرافية وتاريخية إلى جانب معتقدات راسخة . ثالثاً : القيام موضوعياً بعرض تلك الثقافة فى كل جوانبها ، دون إصدار الأحكام عليها ، وأن يترك ذلك لأصحابها الذين من حقهم وحدهم أن يعدلوا منها أو يهذبوا عندما يطلعون على

ثقافات الشعوب الأخرى. وهكذا يمكن أن يصبح لـدينا متحـف لثقافـات العـالم المعاصر ، يمكن وضع كل منها فى لوحة ، تماماً كما نضع اللوحات الفنيـة فـى متحف لكى يزوره الناس من كل أنحاء العالم . إن مثل هذا العمل الذى هـو مـن صميم مهمة الفلسفة الإسلامية جدير بأن يزيد من "حالة التعارف" بين المجتمعات التى فرقت بينها أنماط الحضارة الحديثة ، وجعلت كلاً منها لا يكـاد يـرى فـى المرآة سوى ذاته .

خامساً : تمييز المشكلات الحقيقية من الزائفة

منذ ظهور ثورة المعلومات والاتصالات ، أصـبحت المجتمعـات تشـهد حشداً هائلاً من المعلومات والمعارف لم يسبق لها من قبل ، كما راحت السلطات الحاكمة فيها تستغل تلك الثورة فى توجيه الرأى العام والتحكم فيه من خلال طرح أو فرض مشكلات عليه ، قد لا تكون هى مشكلاته الحقيقية ، لكى ينشغل بهـا ، ويظل يعمل على حلها ، فى نفس الوقت الذى من المعروف أنه لا يوجد لها حل ، لأنها فى الأصل ليست أكثر من مشكلات زائفة . وقد كان هذا العمل يحـدث فـى الماضى ، لكن درجة تأثيره وانتشاره لم تبلغ المدى الذى أصـبحت تبلغـه فـى الوقت الحاضر ، نتيجة سيطرة وسائل الإعلام الحديثة (الصـحافة ، والإذاعـة ، والتلفزيون، والسينما، والإنترنت ..) وتأثيرها القوى فى الحياة اليومية للأفـراد والمجتمعات .

من هنا أصبح طرح المشكلات الزائفة "فناً" قائماً بذاته ، لا يدرك خطره ، ولا الآثار المترتبة عليه سوى العاملين فيه ، والقائمين على إعداده وتنفيذه بصوره المتقنة ، التى لا يبدو للجماهير أبداً أنها مصنوعة أو بتعبير أدق : مفبركة. وهنا يأتى دور الفلسفة الإسلامية التى ينبغى أن تبين للناس الفروق الأساسية بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة لكى لا ينساقوا وراء محاولة حل هذه الأخيرة بلا طائل . من ذلك ما حدث فى تاريخ المسلمين العقائدى والفكرى القديم خاصاً بمشكلة خلق القرآن ، التى قسمت المجتمع الإسلامى فى عهد الدولة العباسية إلى فريقين كبيرين يتهم أحدهما الآخر ، بل ويعذب بعضهما بعضاً .

وفى العصر الحديث ، ما أكثر المشكلات التى يطرحها الإعلام وتشجعها السلطات المحلية على الناس لكى يتحدثوا فيها ، ويختلفوا بالتالى حولها ، ثم يروح كل منهم لإبداء رأيه ، وقد يهاجم فى عرضه من يختلف معه ، وتستمر تلك المعركة "الوهمية" شهوراً بل وسنوات ، ثم تنجلى أخيراً عن حقيقة مُرّة للجميع ، يدركون عندها أن المشكلة التى كانوا يعالجونها لم تكن حقيقية ، بل إن مشكلاتهم الحقيقية سواء فى المجال السياسى أو الاقتصادى هى التى كانت تستحق المناقشة، وطرح مختلف وجهات النظر . ويكفى أن يفتح المواطن العربى التلفزيون أو الراديو لكى يستمع إلى برامج لا نهاية لها حول أزمة الأغنية ، وأزمة السينما ، وأزمة المسرح.. ويشاهد شخصيات تتناقش بكل حماسة حولها، دون أن يصلوا فى النهاية إلى شىء محدد ، وذلك فى الوقت التى تظل المشكلات

الحقيقية كالبطالة والعنوسة والتسكين والصحة والتعليم والبيئة فى مكانهـــا منـــذ عشرات السنين ، ولا يوجد نقاش جاد حولها ، وبالتالى لا حل لها ! !

الفلسفة الإسلامية إذن هى القادرة على التمييز بين هذين النوعين مـــن المشكلات، وتبصير الناس بأى منهما إذا ظهرت على الســـاحة ، وهـــى القـــادرة أيضاً على توجيه الأنظار إلى أسباب المشكلات الحقيقية وتطوراتهـــا وخطورتهـــا فى إمكانية التحول إلى أزمات قد يصعب بل يستحيل أحياناً حلها .

سادساً : تأصيل الاتجاه العقلى

يقول الفيلسوف الفرنسى ديكارت إن " العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس". وهذا يعنى أن الناس قد يختلفون فى أمور كثيرة ، كالأجســـام والأشـــكال والألوان ، لكنهم يتفقون فى مستوى إدراكهم العقلى. لكن المشكلة لم تكـــن أبـــداً بسيطة . فقد اختلف الناس عقلياً على مدى العصور ، وما زالوا يختلفون . فمـــا السبب؟ الواقع أن بعض الناس يتكاسلون علـــى تشـــغيل عقـــولهم ، ويكتفـــون بتصديق الأمور الشائعة دون تمحيص ، وبعضهم الآخر لا يطبق المنهج الصحيح لاستخدام العقل ، وبعضهم الثالث تكون له مصـــلحة شخصـــية فـــى التحايـــل أو الدوران حول الحقيقة العقلية التـــى لا تســـتجيب لمصـــلحته . . وهـــذه الطـــرق المتعرجة كلها هى التى تزيد من خلافات الناس فى المسائل العقليـــة المحـــددة . ولهذا السبب قام أرسطو (قبل الميلاد بثلاثة قرون) بأروع محاولة لوضع قـــوانين

عقلية يتفق عليها البشر جميعاً ، ولا يمكن لأى (عاقل) أن يجادل فيها ، وسـمى تلك القوانين (علم المنطق) الذى ظل مسيطراً على العقول قرابة ألفى عـام بعـد ذلك ، ومازالت معظم قوانينه صحيحة فى مجالات معينة ، كالتعريف ، والتقسيم ، والتصنيف ، والقضايا المباشرة.. الخ . أما المنهج الذى حل محل منطق أرسـطو فكان هو "المنهج التجريبى" الذى تقدمت به – ومازالت – حركـة العلـوم التـى نشهد نتائجها على كل المستويات حالياً .

وهنا نقول إن من واجب الفلسفة الإسلامية أن تبين للناس فـى الوقـت الراهن مسيرة العقل الإنسانى عبر العصور ، والقوانين الثابتة المرتبطة بـه ، أو النابعة منه (مثل أن الكل أكبر من الجزء ، أو أن الشىء لا يكون موجـوداً فـى مكانين مختلفين فى نفس الوقت ..) وكذلك خصائص وخطوات كل مـن المـنهج العقلى والمنهج التجريبى الذى يقود الإنسان إلى المعرفـة الحقيقيـة ، وليسـت المعرفة المزيفة ، أو المعرفة حسب الشائعات . إن الإنسان المعاصر من حقه أن يسأل من يحدثه بأى حديث قائلاً : على أى شىء اعتمدت فى حديثك هذا ؟ ومـا هو الدليل الذى يجعلنى أصدقك ؟ وبهذا السؤال تصـبح كـل سـلطات المعرفـة المفروضة على الإنسـان المعاصـر معرضـة للفحـص ، وإعـادة الفحـص ، والتمحيص، والتساؤل، بدلاً من الخضوع لها كمسلمات لا يمكن مناقشتها . ومن حسن حظ الفلسفة الإسلامية أن الدين الإسلامى نفسه قد جعل العقل مستنداً لـه ، وطالب الناس جميعاً بأن يستخدموا عقولهم ، بل وساق القرآن الكريم الكثير جداً من الحجج والأمثلة المحسوسة لكى (يقنع) بها الناس، مع أن الإيمان فى نهايـة

الأمر ليس إلا ومضة روحية تضىء الكيان الإنسانى كله ، وتكاد تتجاوز بأشعتها حدود العقل !

لكن يبقى أن تأصيل الاتجاه العقلى لدى المسـلمين ، وغيـرهم ، يظـل صمام الأمان الذى يمنع ، أو على الأقل يحد من فورة الاختلافات المرتبطة دائمـاً بالتعصب الأعمى ، أو بالحرص على المصالح الشخصية، أو بفرض المذاهب ذات الأغراض السياسية ، وقد سبق أن عانى المسلمين من ذلك كثيراً ، فعندما حاولت بعض تلك المذاهب أن تأخذ العامة لجانبها اخترعت "مبدأ التأويل" الذى يقـرر أن لكل كلمة ظاهرة المعنى : باطناً آخر لا يدركه إلا العـارفون بحقـائق الأمـور ! وهكذا أصبح لكلمة الشمس أو القمر أو البحر معان أخرى بعيدة كل البعـد عمـا وضعت أو استخدمت من أجله . ومن المقرر أن شيئاً كهذا ما كان ليحدث إلا فـى غيبة العقل ، وعدم وضوح المنهج العقلى الصحيح لـدى جمـاهير المسـلمين ، نتيجة خفوت صوت الفلسفة الإسلامية التى لم تكن فى معظـم الأحيـان موضـع ترحيب من حكام المسلمين أنفسهم ! !

خاتمـة :

لقد مضى الزمن الذى كان المسلمون يعيشون فيه منعزلين عـن بقيـة أنحاء العالم، مكتفين بما ورثوه عن أجدادهم العظام ، واتسعت دوائـر المعرفـة اتساعاً لم يشهده العالم من قبل ، وأصبحت وسـائلها وأجهزتهـا فـى متنـاول الجميع، وجعل الإعلام المعاصر من العالم قرية صغيرة ، بمعنى أن أى حدث يقع

فى أى جزء منه يعرف بل ويشاهد على الفور فى أى مكان آخــر . وقــد كــان المأمول أن تؤدى هذه التطورات مجتمعة إلى مزيد من التعارف بين الشــعوب ، وتهدّئ المشاعر المتنافرة بين المختلفين ، لكنها مع الأسف لم تؤد إلى النتيجــة المرجوة ، لأن عوامل الفرقة والاختلاف ، التى يقف وراءها التعصب ومحــاولات السيطرة والإخضاع مازالت موجودة ، بل وفاعلة ، وتكاد تهدد بحــرب عالميــة ثالثة . وهنا لابد أن يمسك كل قادر بشعلته لكى يزيح بها ظلام النفق الذى تســير فيه الإنسانية . وفى تصورى بل فى يقينــى أن الفلســفة الإســلامية بمفهومهــا الجديد، الذى طرحته باختصار فى هذا البحث ، وبتوجهاتها الخمسة التى حددتها، يمكنها أن تكون واحدة من قوى التنوير الحقيقى فى عالمنا المعاصر .



مقـــــولات أساسيـــة
فى تعليم النحو العربى

أ.د. على أبوالمكارم *

قضية (تعليم النحو العربى) من القضايا التى اتسمت – وتتسم – بالأهمية البالغة ، هكذا كان شأنها فى الماضى ، وهذا هو حالها اليوم ، وما أحسب إلا أن هذا هو أمرها إلى أن يرث الله الأرض وما عليها ، وما ذلك إلا لأن النحو صــلب العربية وهيكلها، ومحور مبناها ، وعماد معناها ، وقاعــدة وظائفهـــا ، وأســـاس تصرفها. لذلك لم تفقد قضية (تعليم النحو) – برغم طول الزمن عليها وامتداده بهـــا – شيئاً من أهميتها ، ولم تخلق جدتها، ولم تذهب قيمتها ، ولم تخمد فاعليتها ، ولم تزل – قط – الحاجة إلى العناية بها ، وبحث جوانبها ومجالاتها ، وحسبنا أن نرجع إلى قوائم المصنفات النحوية ونلم بطرف من تاريخها، ونقف على أسباب تأليفهـــا ، وعوامل تصنيفها ، لندرك أن (تعليم النحو) كان أحد العوامل الرئيسية فى تعــددها وتنوعها ، إن لم يكن العامل الأشد تأثيراً فيها .

ومن الممكن تناول قضية (تعليم النحو) من جوانب مختلفة وزوايا متعددة ، بوسع الدارس المتفحص أن يجد فى كل جانب من جوانبها معالم ليست فـــى غيـــره منها، وأن يلمح فى كل زاوية من زواياها خصائص تنفرد بها وتميزها . وأحســـب أن فى طليعتها جميعاً المستويات الأربعة الآتية :

* أستاذ النحو العربى ، وعميد كلية دار العلوم الأسبق .

المستوى الأول : تناول القضية من الناحية التاريخية [1]:

بما يعنيه هذا التناول من رصد الظاهرة تاريخياً ثم تحليلها ، وما يتطلبه ذلك من الوقوف على طبيعة العملية التعليمية وأساليبها ، وتحديد حجم قضية (تعليم النحو) فى كل مرحلة من مراحلها ، والتعرف على العوامل المؤثرة بها ، وتحديد نتائجها وبيان مدى ما كان لذلك كله من أثر مباشر فى وضع المصنفات التعليمية فيها.

وهذه القضايا جميعاً أدخل فى باب (تاريخ التعليم) منها فى باب (مناهج التعليم) وغاية الدراسة التاريخية التعرف (إلى ما كان على نحو ما كان) ، باستعمال كافة الوسائل المتاحة للوصول إلى هذا التعرف ، من نصوص وأخبار وآثار ، إلى غير ذلك من أدوات يمكن أن يوظفها الباحث لكشف جوانب الظاهرة التى يدرسها وإضاءة مختلف جوانبها . وبالرغم مما قد يلمسه الدارس لتاريخ التعليم فى الدولة الإسلامية من صعوبات لقلة المصادر التى عرضت لهذا الموضوع قديماً وحديثاً [2]،

---

[1] – انظر – مثلاً لذلك – : (النحو التعليمى حتى منتصف القرن التاسع الهجرى) وهو بحث للمؤلف منشور بالعدد الثانى بمجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى. و(النحو التعليمى فى خمسة قرون) وهو بحث للمؤلف أيضاً منشور ضمن كتاب : (بحوث لغوية وأدبية).

[2] أعترف بأننى لا أعرف ممن تناول تاريخ التعليم بالدرس المابشر فى تراثنا العربى غير عبدالقادر النعيمى المتوفى سنة سبعة وعشرين وتسعمائة ، فى كتابه : (الدارس فى تاريخ المدارس) . أما المعاصرين فباستثناء ما فعله الدكتور أحمد شلبى عن : (تاريخ التربية الإسلامية) والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عن (التربية فى الإسلام) والدكتور كامل الفقى عن (الأزهر) والدكتور ناجى معروف عن (نشأة المدارسة المستقلة فى الإسلام) و (مدارس واسط) و (تاريخ علماء المستنصرية) و (مدارس مكة) ، والسيد عبدالرحمن صالح عن (تاريخ التعليم فى مكة) ، إن إسهام الباحثين فى هذا المجال مازال محدوداً لا يتجاوز اللمحات العارضة التى يستطرد إليها أثناء دراسة موضوع يتصل بالحياة العقلية أو العلمية . دون أن يتناول الموضوع بالتحليل المباشر ، وحسبك مثلاً أن ترجع إلى ما كتبه الدكتور أحمد عزت عبدالكريم فى (تاريخ التعليم فى عصر محمد على) والدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور عن (التعليم فى مصر) والدكتور محمد عبدالرازق شفشق عن (التربية الإسلامية) و (التعليم فى عهد المماليك والاحتلال العثمانى) ضمن (تاريخ ونظام التعليم فى جمهورية مصر العربية)

فإن من الممكن مع ذلك قهر هذه الصعوبات بالتحلى بالصبر والدأب فى استقصاء ما ورد فى كثير م المصادر من شذرات مبثوثـة متفرقـة ، تناولـت (المـدارس) و (المساجد) و (العلماء) و (المدن) و (الأزمنة) بالتأريخ . فإنها جميعاً دأبت علـى أن تذكر ما قد يتصل بالعملية التعليمية وبخاصة فى جانبها التاريخى [1].

المستوى الثانى : تناول القضية من الناحية الموضوعية [2]:

بما يفرضه هذا التناول من استكشاف (مستويات التعليم النحوى ومراحله ، وتبيان (المناهج) التى اتبعت فى هذه المستويات والمراحل ، وتحليل (المصـنفات) الموضوعة لكل منها ، أو لها فى مجموعها ، وجلاء خصائصها وتوضيح عناصرها ومقوماتها ، واستخلاص الجوانب الإيجابية والسلبية فيها .

وأرجو أن يكون واضحاً فى الذهن أننى حين أجعل (البحث الموضوعى) فى مقابل (الدرس التاريخى) أشير بذلك إلى أن الدراسات التاريخيـة تفقـد بطبيعتهـا مقومات الموضوعية ، وتصدر من حيث هى عن رؤية ذاتية ، فذلك ما لا أهدف إليه فضلاً عن عن أنه فيما أتصور غير صحيح ، فإن الدراسات التاريخية شأنها شـأن كافة الدراسة الاجتماعية – مرتبطة بالمنهج الذى يتبع فيها ، والغايـات المرجـوة

والدكتور أحمد بدوى عن (الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية) والدكتور سيد إبـراهيم الجيـار عن (تاريخ التعليم الحديث فى مصر وأبعاده الثقافية).

(1) أجد من واجبى أن أقرر أن دراسة (تاريخ التعليم) – برغم كل ما يحفها من صعاب – ممكنة ، بـل إن من الممكن تتبع ما يمكن وصفه بأنه من قبيل (الاتجاهات التعليمية) – وبخاصة فى تعلـيم (العربيـة) و(النحو)– وذلك بالعودة إلى مجموعات متكاملة من المصادر يأتى فى طليعتها : كتب التاريخ (سـواء التاريخ العام ، أو تاريخ الأقاليم ، أو المدن، أو الحكام) وكتب الطبقات ، والمعارف العامة ، والـرحلات والبرامج العلمية).

(2) أشير هنا إلى نماذج من نماذج البحث الموضوعى لمشكلة تعليم النحو بما عرضـت لـه مـن تحليـل (المشكلات المتصلة بالمنهج) وحدها فى بحثى عن (الخصائص المنهجية فى النحـو التعليمـى) وهـو بالعدد الثانى من مجلة كلية اللغة العربية ، بجامعة أم القرى .

منها ، وعلى ذلك فإنها – متى التزمت شروط وأساليب البحث العلمى وخطواتـــه – دراسات موضوعية ، تبرأ من الذاتية أو تكاد ، أما إذا لـــم تلتـــزم بهـــذه الشـــرائط والخطوات فإنها تصدر عن تعسف فى الرؤية بوسعك أن تسميه ما شئت ، قل هـــو رؤية ذاتية ، أو آراء شخصية ، أو خواطر غير موضوعية . ولكن البحث التاريخى ليس وحده حينئذ الذى يوصف بذلك ، فإنه آنئذ كغيره من البحوث الاجتماعية التـــى لا تتحرى الأخذ بالضوابط الموضوعية .

ليس القصد إذاً إدانة الجانب التاريخى من الدراسة ، وإنمـــا الغايـــة التـــى أرجو أن أوضحها هنا أن درس الظاهرة الاجتماعية – وهى هنا تعليم النحو – يمكن أن يتم فى (أطر) متعددة ، من بينها الإطار التاريخى الذى يعرض لمسارها الزمنى ، والتحولات التى تصيبها ، تلك التحولات التى تمتد من تطاول الزمن عليها أو تغيـــر المكان بها . كما أن من بينها أيضاً الإطار الموضوعى ، الذى يهدف إلـــى تحديـــد المنهج الذى يتبع فى معالجة الظاهرة موضوع الدراسة ، وهى كما ذكرنا منذ برهة (تعليم النحو) – وهل كان هذا المنهج يهدف إلى (تعلـــيم العامـــة) أو إلـــى (تعلـــيم الصفوة)، وهل كان يبدأ من (الجزئيات) أو من (الكليات) ، وهل كـــان يعنـــى بـــــ (النصوص اللغوية) أو ينصرف إلى ذكر (القواعد النحوية) ، وهل كان يحرص على تنمية القدرة على (الحفظ) فيتوجه إلى الذاكرة أو يعنى بـــ (التحليل) فيتوجه إلى ما فوق الذاكرة من قدرات عقلية .

وأحسب أنه فى ضوء هذا التوضيح قد أزلنا شـــبهة وجـــود (تـــداخل) أو (تعارض) بين هذين المستويين من مستويات الدراسة : مستوى العرض التـــاريخى ومستوى التناول الموضوعى .

المستوى الثالث : تناول القضية من الناحية الواقعية :

بما يستلزمه هذا التناول من معايشة فعلية للتجارب العملية فى تعليم النحو فى حياتنا المعاصرة ، والتعرف على الأساليب المتبعة فى كل مرحلة من المراحـــل

واجتماعياً وثقافياً ، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى تمسكهم بـدينهم . وكـان رد هؤلاء الرواد جميعاً قوياً ومفحماً ، حيث أن تخلف المسلمين الحالى حينئـذ إنمـا يرجع إلى مجموعة من الأسباب كلها بعيدة عن الدين الإسلامى ، بل إنهم أجمعوا على أن السبب الرئيسى فى تخلفهم يرجع إلى عدم فهمهم وتمسـكهم بالإسـلام الصحيح ، الذى غطت عليه تصورات كثيرة وفاسدة عبر العصور ، أمـا السـبب الثانى فهو أن الغرب الذى احتل بلاد المسلمين لفترات طويلة قد عمل على إبعـاد المسلمين عن هذا الفهم الصحيح للإسلام من خلال تحكمـه فـى أنظمـة الحكـم والقضاء والتعليم..الخ. ويمكن للقارئ أن يجد نموذجاً واضحاً لتلك الأفكار فى رد الأفغانى على المستشرق الفرنسى رينان ، وكذلك فى كتاب الكواكبى (أم القرى) .

إن العصر الحديث للمسلمين يؤرخ له عادة ببداية القرن التاسـع عشـر الميلادى. ومن المؤكد أننا لم نبحث حتى الآن عن (كل) العوامل الظاهرة والخفية التى أخرجت المسلمين من فترة الركود والجمود السابقة إلى هذا العصر السـريع الإيقاع ، الممتلئ بالحركة والنشاط ، والمنفتح على ما يجرى فى مختلف أنحـاء العالم . ويمكننى أن أؤكد هنا أن (أفكار) النهضة ، والتقدم ، وضـرورة إحيـاء الماضى التليد ، والأخذ بما فى العالم الحديث من منجزات المدنية والحضـارة – تسرى بل وتتغلغل فى شرايين عوامل النهضة الحديثة وأوردتها . وفى رأيـى أن تلك (الأفكار) هى ما يمثل جانباً هاماً من الدور الجديد الذى قامـت بـه الفلسـفة الإسلامية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، أما بقية جوانب دور الفلسـفة الإسلامية الجديد فهو ما سوف نتناوله فى الفقرات التالية :

لقد تعرض الإسلام منذ ظهوره وحتى اليوم إلى خطرين كبيــرين ، كــان لهما أثرهما المباشر على فهمه لدى المسلمين من ناحية ، وعلى طريقة عرضــه وتناوله لدى غير المسلمين من ناحية أخرى . وأول هذين الخطرين هــو الفهــم الخاطئ للإسلام، وأقصد به الابتعاد عن حقيقة هذا الــدين ، مــن خــلال تأويــل مقولاته الثابتة بالإضافة إلى تفسير نصوصــه الواضــحة بصــورة شخصــية أو مذهبية . وقد وجد ذلك كله تربة خصبة فى التصورات الشعبية اللامعقولة والتــى ظلت كامنة ومستقرة لدى المجتمعات التى اعتنقت الإسلام بدون اســتثناء . أمــا الخطر الثانى (الفهم المنقوص) فقد كان ومازال يتمثــل فــى تجزئــة المفهــوم المتكامل للإسلام ، والتمسك فقط ببعض أجزائه مع إهمال الأجزاء الأخرى . وقد كان السبب وراء هذا العمل دائماً سياسياً ، يسعى أصحابه للإطاحة بأنظمة الحكم القائمة ، ومحاولة إحلال أنظمة أخرى فى مكانها (الخوارج والشــيعة) . ولعــل أوضح مثال على ذلك ما نشاهده حالياً لدى معظم الجماعات الدينية مــن إعــلاء (الجهاد) على جميع العناصر الأساسية الأخرى للإسلام .

إن الإسلام فى مفهومه الصحيح والمتكامل يقوم علــى أربــع مقومــات رئيسية، هى العقيدة والشعائر والأخلاق والتشريع . ويهمنا أن نقول إن هذا الفهم ليس على الإطلاق شخصياً أو مذهبياً ، وإنما هو مستمد ومعتمد علــى المصــدر الأساسى للإسلام : القرآن الكريم ، ثم على مصــدره الثــانى : الســنة النبويــة

القول بثبات المجالات ، وجمود العلاقات ، ووحدة المقومات ، وفى هذه المقولة من التعسف فى التفسير ما لا نحتاج معه إلى مزيد من تحرير .

إن وظيفة النحو المباشرة هى (دراسة مستوى بعينه من مستويات اللغة ، ومعرفة نظمه وضوابطه ، وصياغة هذه النظم والضوابط فى شكل قواعد كلية تستخلص مما كان من مأثورات لغوية، وتحكم ما يكون من مقولاتها) – هذا المستوى هو (الجملة العربية) بكل ما فيها من ظواهر ، وما لها من جوانب ، وما يؤثر فيها من عوامل ، وما يتصل به من مجالات . وليس من شك فى أن (الجملة) لا يمكن أن تفرغ وظيفياً مما لها من معان ودلالات ، ومقتضى هذا أن الإحاطة بنظم الجملة وقوانينها تتطلب وعياً بالأصوات وخصائصها ، وعلماً بالكلمات وقواعدها ، وبصراً بما فى المعجم اللغوى من معان ،و فطنة لما فى الأساليب من دلالات . أى أن (النحو) يستدعى بالضرورة اتصالاً بالعلوم التى تعرض بالبحث لمبنى اللغة ومعناها . ولكن هذا الاتصال لا ينبغى أن يسلمنا إلى القول باتحاد وظائفها ، أو تجاهل الفروق الأساسية بينها .

إن تحديد وظيفة (علم النحو) فى ضوء هذا الفهم يسلم إلى أمرين :

أولهما : أن النحو – وإن شارك غيره من علوم اللغة فى دراسة العربية – فإنه ليس بالعلم الذى (يضم) كافة قوانينها ، بل هو أحد العلوم التى تعرض بالتحليل والتقنين لها . إن القواعد النحوية ليست بهذا الاعتبار قواعد اللغة كلها . ولا تعنى معرفة هذه القواعد استيعاب قواعد اللغة بأسرها .

ليس المراد بالنحو إذاً ما يرادف علم العربية كما ذهب إلى ذلك بعض النحاة العرب [1]، لا لأن هؤلاء النحاة قد حددوا بأنفسهم (علوم العربية) بحيث يكون النحو جزءاً منها وليس (مرادفاً) فحسب[2]. بل لأن الحقيقة الموضوعية فى

([1]) انظر : حاشية الصبان 1/ 16، حيث يقرر صراحة أن (المراد بالنحو ما يرادف قولنا علم العربية) .

([2]) انظر فى تحديد مدلول (العربية) وعلومها كتابنا : (المدخل إلى دراسة النحو العربى) جـ1، ص 62 وما بعدها .

مجال (البحث) و (التعليم) معاً أن النحو علم يدرس مستوى واحداً من مستويات العربية ، وكل محاولة لتوسيع نطاقه بحيث يشمل ما فوق هذا المستوى أو ما دونه من مستويات أخرى تعنى اضطراباً فى التصور الصحيح للغة وضوابطها ، لما يسلم إليه ذلك من تداخل المستويات وتضاربها ، وفقدان الاتصال بينها وبين العلوم التى تدرسها .

إن فى اللغة – كما هو ثابت علمياً – مستوى صوتياً لا يتداخل فيه صوت مع صوت إلا فى ظل نظم بعينها يدرسها علم الأصوات ، ومستوى بنيوياً لا تتضارب فيه صيغة مع صيغة ، وله نظمه الدقيقة التى فصلها علم الصرف، ولها مستوى تركيبى لا تختلف فيه قاعدة مع أخرى بل تتسق جميعاً لأداء وظائف الجملة كما يحددها علم النحو ، ومستوى معنوى لا تتناقض فيه المعانى والدلالات وهما مجال بحث علمى المعجم والدلالة . ومعنى هذا كله أن محاولة توسيع دائرة البحث النحوى بحيث تشمل جوانب من مستويات لغوية أخرى تحمل بالضرورة خطورة تداخل هذه العلوم وفقدانها فى مجموعها الاتساق فيما بينها .

ثانيهما : أن النحو حين يدرس (الجملة العربية) ونظمها لا ينحصر فى ظاهرة بعينها من ظواهرها ، بل يستقصى كافة ظواهرها ، ويحلل كل خصائصها ، ويصنف جميع علاقاتها . ومن ثم فإنه لا مجال لقبول ما شاع بين كثير من متأخرى النحاة من أن مهمته الوقوف عند ظاهرة الإعراب والبناء وحدها . فإن مثل هذه المقولة فضلاً عن مجافاتها للحقيقة الموضوعية التى تمد دائرة البحث النحوى حول (الجملة وظواهرها تحمل خطر ترك مجالات بعينها من مجالات الجملة العربية خارج إطار البحث النحوى وضوابطه[1].

([1]) انظر محاولة النحاة المتأخرين لتضييق مباحث علوم النحو وقصرها على الإعراب والبناء فى المصدر السابق . وبخاصة موقف الفاكهى ، جمال الدين عبدالله بن أحمد بن عبدالله ، المتوفى 972 هـ والصبان أبى العرفان محمد بن على ، المتوفى 1206 هـ ، ثم انظر أيضاً : إبراهيم مصطفى فى كتابه إحياء النحو، ص 64 وما بعدها .

الأساس الثانى : أنه لا مناص من تحديد (اللغة) التى ينهض النحو بدراسة مستوى من مستوياتها :

ولا سبيل فى هذا المجال لقبول المقولة الموهمة . التى تقرر أن (النحو يدرس اللغة العربية)، فإن هذه المقولة – برغم ما تبدو عليه من بداهة – مجرد قول فضفاض غير قادر على تحديد (المادة) التى يقوم النحو بدراستها ، فإن لفظ (العربية) فى حاجة حقيقية إلى تحديد علمى بعد أن صرنا على يقين من أن لدينا – فى التحليل اللغوى – (عربيات) شتى ، قد تلتقى فى بعض ظواهرها وخصائصها لكن لا تطابق بينها ، وليس صحيحاً ادعاء اتحادها فى مجموعها بإغفال جوانب الاختلاف فيها ، لسبب يسير ، وهو أنها تأخذ فى مسارتها – وبخاصة فى مجال التطور – سبلاً تختلف اتجاهاتها .

إن لدينا (الفصحى التراثية) إذا صح هذا التعبير [1]، تلك المنسوبة إلى عصر الاستشهاد ، وهى التى يحكم عليها بأنها أرفع مستوى وصلت إليه العربية وأكثرها تصرفاً ، وأعظمها قدرة ، وأوسعها إحاطة ، وأعمقها دقة ، وأهداها على نهج التعبير سبيلاً ، حسبها أنها وسعت كتاب الله ، وما دار حوله من بحوث ودراسات ، وما صحبه وواكبه من تعدد القول فى مختلف المجالات .

وهذه اللغة الفصحى هى لغة الثقافة والعلم – بمختلف ضروبه – والأدب شعره ونثره – فى بعض المراحل التاريخية .

ولدينا (العامية المعاصرة) – وهى – مع قدر من التحفظ يسير – اللغة الرسمية للثقافة والأدب فى حياتنا المعاصرة ، وليس من شك فى أن بينها وبين

([1]) اعترف هنا بأن تعبير (الفصحى التراثية) قد استعمل فى بعض المراحل التاريخية فى مطلع القرن العشرين بقصد الإساءة إلى العربية ورميها بالتخلف والجمود . ولكنى لم أجد مفراً من إعادة استعماله هنا للدلالة على موقف مختلف ، وهو الإشارة إلى وجود خصائص وسمات تميز الفصحى فى عصر الاستشهاد عن امتداداتها التاريخية بعد هذا العصر ، دون إدانة الفصحى بحال . ومن لديه مصطلح أفضل للتعبير عن هذه الفكرة فإننى أرجو أن يتفضل باقتراحه .

(الفصحى التراثية نسبياً) ، ولكن من الخلط العلمى أن نقول إنهما مستوى واحد ، فالفروق بينهما كثيرة ومتنوعة ، وهى فروق كمية وفروق نوعية ، وهى فروق فى البنية صوتياً وصرفياً ونحوياً ، وفى الدلالة المعجمية وغير المعجمية. ومرد هذه الفروق إلى أن (العربية المعاصرة) ليست امتداداً للفصحى التراثية وحدها ، بل تعرضت لمؤثرات شتى تركت فيها آثارها ، فى طليعتها (الركام اللغوى) الذى تعرضت له من اللغات الأجنبية التى عايشتها فى بعض مراحل حياتها ، ثم (التطور اللغوى) الذى يصيب اللغة من حيث هى ظاهرة اجتماعية عند تطاول الزمن عليها .

وحسبى أن أشير إلى بعض هذه الفروق فيما يأتى [1]:

1- بينهما – أى بين العامية المعاصرة والفصحى التراثية – اختلاف فى عدد من الأصوات ، من حيث المخرج ، أو من حيث الصفة ، أو من حيث النظم المقطعية وتأثيراتها السياقية .

2- بينهما اختلاف فى ضوابط البنية ، وبخاصة فيما يشيع الأخذ به فى (العامية المعاصرة) من قياس على بعض الصيغ المسموعة ، أو الأخذ ببعض الظواهر النادرة ، فضلاً عن التسامح فى بعض الضوابط تحت إلحاح استعمال بعض أساليب الصوغ غير العربية.

3- بينهما اختلاف فى بعض قواعد التركيب ، وبخاصة فى جوانب من ظواهر الإعراب ، والتطابق العددى ، والتطابق النوعى ، والترتيب .

4- بينهما اختلاف فى كثير من المعانى والدلالات ، سواء فيما أصاب المعانى المحفوظة من تطور فى كثير من الحالات ، أو فيما جد من كلمات ومركبات لم

---

(1) أود أن أشير هنا إلى أن هذا الموضوع – وهو تبيان جوانب الاختلاف بين (الفصحى) فى عصر الاستشهاد وفى عصرنا – فى حاجة إلى بحث مستقل ومفصل ، يتم فيه تحديد الخصائص البنيوية والمعنوية الدقيقة لكل منهما ، بهدف الوعى بمجالات التطور اللغوى التى يمكن – عند غض النظر إليها أن تنتهى – شئنا أو أبينا – إلى إحداث فجوة واسعة بين هاتين المرحلتين من مراحلها. صحيح أن ذلك التطور لا يتم فى فترة قصيرة . ولكن الوعى به والتصدى له قد يكونان وسيلة مجدية من وسائل توجيهه والسيطرة عليه .

يكن لها من قبل وجود فى (الفصحى التراثية) ، واستحدثت عن طريق التعريب أو النحت أو الارتجال لتلبية ما جد فى حياتنا المعاصرة من حاجات .

ثم إن لدينا – أيضاً – (اللهجات) المعاصرة.

وأخيراً لدينا – كذلك – (اللهجات) القبلية القديمة .

وإذا كان من الصحيح أن أحداً ممن يشتغلون بالعلم لم يدع أن (اللهجات) المعاصرة عربية خالصة العروبة ، فإن من الثابت أن من الباحثين فى اللغة من يرى أن (لغات) القبائل القديمة جزء لا ينفصم من البناء اللغوى للعربية الفصحى[1]. بل إن الخلط بين (الفصحى التراثية) و (لغات القبائل العربية) من

([1]) أود أن أقرر هنا أن قدم الظاهرة – وهى هنا (الخلط) بين الفصحى و (اللغات) – لا يمنحها حصانة من النقد ، ولا يحيل خطأها إلى صواب ، وما كنت أظننى فى حاجة إلى التوقف عند هذه الحقيقة لولا ما وجدته من بعض المعاصرين ممن يأبون الأخذ بالأسلوب النقدى فى تراثنا اللغوى من محاولة تسويغ هذا الخلط واعتباره نوعاً من (السعة) فى اللغة ودليلاً على مقدرتها، والانتهاء من ذلك إلى دعوى إمكان توظيف الميراث اللهجى لخدمة بعض النظم اللغوية ، وافتراض تيسير قواعد اللغة الفصحى عن هذا الطريق . ولنا على هذا الاتجاه مآخذ عديدة ليس هذا مجال تفصيلها ، ولكن لا مفر من تقرير أنه اتجاه غير علمى بحال ، لأسباب عديدة فى طليعتها :

أولاً : أنه لا يلتزم بما هو ثابت تاريخياً من انتماء ظواهر بعينها إلى قبائل بذاتها ، وشيوع ظواهر غيرها بين القبائل جميعاً . إن إغفال هذه الحقيقية رفض غير مقبول لأساسيات البحث العلمى وأسلوبه فى تحديد الظواهر .

ثانياً : أنه ينطلق من منطلق ذاتى أو شخصى لا موضوعى ، لأن (اصطياد) الظواهر اللهجية ومحاولة (توليفها) فى (نسيج) الفصحى ينهض على تصور شخصى بإمكان إحداث الاتساق بين عناصر بعينها من الظواهر اللهجية وسائر الأنظمة اللغوية ، أو لنقل إنها محاولة (ترقيع) لجسم الفصحى تعتمد على تقرير صلاحية الظاهرة اللهجية للنقل وحاجة الجسم الفصيح إلى ما ينقل ، ومثل هذا التقرير يرتكز على رؤية ذاتية تقديرية خالصة ، واللغة – أى لغة – أوسع فى نظمها من الإرادات الفردية مهما كان مدى إخلاص أصحابها .

ثالثاً: أنه ينهض عل تصور غير دقيق بإمكان اصطناع (النظم) اللغوية وابتكارها ، والإنسان لا (يخلق) النظام اللغوى، بل كل ما يملكه تجاهه هو أن يحدده و (يستعمله) وقد تتمكن الأجيال المتعاقبة من أن (تطوره) . أما (خلق) نظم فذلك ما لا سبيل إليه .

رابعاً: أنه يغفل دلالة التطور اللغوى بين الفصحى واللهجات ، وما يتضمنه هذا التطور من استقرار بعض الأنظمة اللغوية وتلاشى مقابلها اللهجى . وحسبك أن تقارن بين ظاهرة (الإعراب) فى الفصحى

الشيوع والذيوع والاستقرار بحيث تجاوز مواقف اللغويين إلى التأثير بالفعل في بنية الفصحى التراثية ذاتها . وارجع – إن شئت – إلى أى كتاب من كتب النحو واللغة ، أو أى معجم من معجمات الألفاظ أو المعانى لتجد أن (المسموعات) و (المرويات) عن القبائل العربية تشغل حيزاً ذا بال، وهى – جميعاً – من قبيل المأثورات اللهجية) .

ترى ... أى عربية نختار لكى يقوم النحو بدراستها وفحص مادتها وتحليل ظواهرها ، لاستخلاص نظم الجملة فيها [1].

الأساس الثالث : أنه لابد من التمييز بين (تعليم النحو) و (تعليم اللغة):

وليس من شك فى أن بينهما مشابهة وصلات ، ولكن ذلك لا ينبغى أن يسلم إلى الخلط بين وظائفهما والطرق المتبعة فى كليهما ، إن تعليم النحو مهمة معلمى النحو ، أما تعليم اللغة – وأقصد بها هنا الفصحى التراثية – للمجتمع كله فمسألة تتجاوز قدرات هؤلاء المعلمين لتصبح قضية المجتمع بأسره ، وهى قضية لا سبيل إلى التصدى لحل مشكلاتها دون الوعى بمتطلباتها ، وتحديد أطرافها ، وإدراك صعابها، ثم الإصرار الدءوب على تحقيق الغايات المرجوة منها ، وهى – بهذا كله – قضية الإرادة الحضارية للمجتمع العربى كله ، قضية النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، ثم التعليمية فى نهاية الأمر . وأى زعم بأن من الممكن نقل المجتمع إلى (الفصحى التراثية) من غير فطنة لهذه الجوانب

وفى اللهجات القبلية لتتأكد من ثبات هذه الظاهرة واستقرار نظمها فى المستوى الفصيح وانتهائها فى المستوى اللهجى ، وفى محاولة الخلط بين المستويين محاذير شتى من بينها تضارب اتجاهات التطور فيهما .

[1] أظننى لست فى حاجة إلى أن أقرر أننى مع (الفصحى التراثية) ونظمها البنيوية التى ينبغى – فيما أرى– الاستناد إليها وحدها فى وضع الضوابط لكافة المستويات اللغوية ، وبخاصة فى الصيغ والتراكيب اللغوية.

جميعاً، وما تقتضيه من إعادة النظر فى مختلف مجالات حياتنا ، والتخطيط المحكـم لبناء (الفكر) السوى للإنسان على أرضنا ، و (استنبات) اللغة القادرة على التعامـل مع هذا الفكر أخذاً وعطاءً فى مختلف ضروب المعرفة ، ودروبها ، مجرد دعوى لا تستند إلى غير الخيال الجموح ، ولا ترتكز إلا على الأحلام الكواذب ، دعوى يأباهـا المنهج العلمى فى إدراك الظواهر وتفسيرها ، وضرورة الأخذ بالأسباب عنـد إرادة استحداثها .

إن الأخذ بالأسباب هو السبيل الذى لا سـبيل غيـره لإحيـاء (الفصـحى) ونشرها، بين أبنائها وغير أبنائها ، ولقد أثبتت التجارب التى مر بها هـذا القـرن العشرون أن الخطط العلمية لإحياء لغة ما ونشرها لابد أن تصحبها (إرادة) صـادقة وعزيمة راسخة وإصرار لا يلين ، ومن المؤكد أن دوافع نشر (اللغة الروسية) فـى جمهوريات الاتحاد السوفيتى السابق بحيث أصبحت اللغة الأولى فيها وكانت واحدة من أكثر من خمسين لغة ينطقها أبناؤها ، وحوافز إحياء (اللغـة العبريـة) حتـى تحولت إلى لغة تعايش مشكلات الحياة اليومية وتعبر عنها ومن المؤكد أن دوافـع هذه وتلك دون دوافع (إحياء الفصـحى) ونشـرها ، لأن الـدوافع عنـدنا تسـتمد مقوماتها من اتصالها بديننا ، وارتباطها بفهم كتاب الله وسنة رسـوله ﷺ وهمـا أساس عقيدتنا ، وامتدادها مع ذلك عن التراث الفكرى العظيم الذى خلفه أسـلافنا ، وهى بهذا كله تمس صحيح وجودنا، وهذه جميعاً حوافز ذات أثـر فـى مسـتوى الأفراد، ولكن يبقى ضرورياً لها وجود (إرادة) حضارية ، تعتبر المشـكلة اللغويـة نوعاً من التحدى ، وتنظم كافة الجهود لمواجهته والتصدى لتحمل ما يفرضه مـن أعباء .

إن من الحق القول – فى ضوء هذه الاعتبارات – أن (تعلـيم النحـو) قـد يكون من بعض الجوانب أيسر من (تعليم اللغة) ، بحكم أن هدف النحو المباشر منح نوع من القدرة على التحليل ، أما الغاية من تعليم اللغة فاكتسـاب المقـدرة علـى التركيب ، بما يعنيه ذلك من إطلاق لقدرات المتعلم فى إبداع ما يريد مـن أشـكال التراكيب ، وأظننى لست بحاجة إلى الاستدلال على هذه الحقيقيـة ، وحسـبى أن

أشير إلى طرائق التعبير التى يلجأ إليها بعض النحاة كتابة أو مشافهة وما تتسم به من أخطاء لا سبيل إلى تبريرها ، لندرك إلى أى مدى يمكن أن تنفصم المقـدرتان ، حتى لقد يبدو الأمر فى بعض الأحيان أنهما لا تجتمعان .

إن التمييز الواجب بين (تعليم النحـو) و (تعلـيم اللغـة) ينتهـى بنـا – بالضرورة– إلى النتائج الآتية :

1- عدم الخلط بين الغايات المرجوة منهما ، والأساليب المتبعة فيهما ، ولقد يبـدو (تعليم اللغة) غاية شديدة الأهمية ، عظيمة الجاذبية ، فيشد إليه جهود النحـاة ومعلمى النحو على السواء ، ولكن برغم أهمية هذا التعليم وجاذبيته فإن مـن الخير الاعتراف بأن الطريق إليه لا يكون عبر (تعليم النحو) ووسـائله ، فـلا ينبغى أن يحمل هذا التعليم ما فوق طاقته ، ولا يصح أن يتجاوز بـه مـا هـو حقيقى من وظيفته ، ليضرب فى سراب شديد الخداع ، فإن ذلك – فضـلاً عـن اضطرابه وعدم واقعيته – كفيل بإهدار طاقات لا ينبغى أن تهـدف ، وإضـاعة فرص لا يجوز أن تضيع .

2- نظراً لغياب رؤية شاملة لتعليم (العربية الفصحى) ، رؤية يكـون فيهـا تعلـيم علومها بما فيها النحو بمثابة خطوات مرحلية فيها ، فلا مفر من الاعتراف بأن أقصى ما يمكن الوصول إليه فى مجال (تعليم النحو) هو تحقيق الاتسـاق بـين الوسائل التعليمية والمقولات النحوية الأساسية ، على نحو متكامل ، فى إطـار مراحل التعليم وأزمنته الواقعية .

3- توظيف معطيات هذه الفروق فى تحديد موقف واضح تجاه المسائل والقضـايا التى يمكن أن تكون (مجالاً مشتركاً) بين النحو وغيره من علوم العربية . حتى يتم فك ما بينها من اشتباكات فى هذه المجالات . وعلـى سـبيل المثـال فـإن (التحديد الزمنى) فى الجملة العربية مجال بحث مشترك بين علوم : الصـرف ، والنحو ، والمعجم ، والدلالة ، والمعانى ، ويحدث كثيراً أن نجـد نوعـاً مـن (تراسل الاعتبارات) فى دراستها ، تحت دعوى أن (الغايـة) النهائيـة (تعلـيم اللغة) وخصائصها دون رعاية للضوابط والحدود التى تفصل بين علومها .

الأساس الرابع : التفرقة بين (تعليم النحو) و (البحث فيه):

إن غاية البحث اللغوى رصد كافة الظواهر الناتجة عن تركيب الكلمات والمركبات فى الجملة من خلال تحليل استقرائى لنصوص اللغة المقصود وضع القواعد اللغوية لها ، مع ما يتطلبه ذلك من تصنيف وتفسير . وقد يلجأ البحث النحوى إلى بعض الأدوات المستعملة فى بعض فروع المعرفة الأخرى لاستكمال أهدافه ، كما يفعل فى الأخذ بأسلوب الإحصاء الرياضى فى تحديد مدى اطراد الظواهر ونسب شيوعها . كما قد يلجأ البحث النحوى إلى معطيات بعض العلوم الأخرى فى تفسير بعض العبارات أو المركبات وتصورها على وجهها ، كما يفعل حين يستعين ببعض ما تقدمه الدراسات اللغوية التاريخية حيناً والدراسات اللغوية المقارنة حيناً آخر . فلا يهمل فى سبيل غايته ظاهرة وإن دقت ، ولا يغفل أسلوباً من أساليب البحث الصالحة إلا استعمله .

وأما التعليم فأمره مختلف ؛ إذ أن مهمته تتحدد فى تمكين المتعلم من إدراك الظواهر اللغوية المطردة الوجود الناتجة عن تركيب الجملة العربية والوعى بضوابطها ، ثم التمرس باستعمال هذه الضوابط فى تحديد ما بداخلها من علاقات ، أى أن للتعليم إطاراً محدداً لما يعرض له من ظواهر لغوية وأساليب تقعيدية ، أما فيما يتصل بالظواهر فإنه يجب أن ينحصر فى إطار (وصف ما هو مطرد وشائع ولازم) دون أن يتجاوز ذلك إلى تعليله أو تفسيره أو تأويله أو تأصيله ، وأما فيما يتصل بالقواعد فإنها ينبغى أن تدور حول محور (ما يجب الأخذه فى بناء الجملة) سلباً أو إيجاباً ، أى سواء كان ما يجب الأخذ به ظواهر لابد من تحققها أو تجنبها ، من غير تعرض للوجوه المحتملة منها .

ومقتضى هذه التفرقة أن (تعليم النحو) لا يكون عن طريق التخليص الكمى لقضايا البحث النحوى ، تلخيص يتمثل فى (إيجاز) ما فيه من بحوث و (تهذيب) ما يتضمنه من قضايا ومسائل . وإنما هو مستوى معرفى مختلف ، وقياس هذا المستوى ليس بمدى ما فيه من استيعاب وإنما بالمقدرة على توظيف أصول

المعرفة التى أحاط بها المتعلم فى تحليل (الجملة) العربية ملتزماً ما هو كائن فيهـــا بالفعل من علاقات ، وليس ما هو ممكن من احتمالات .

إن الخلط بين (تعلم النحو) و (البحث فيه) قد ينتهى إلى محـــاذير عديـــدة تعوق التعليم ولا تفيد البحث شيئاً ، فى طليعتها :

1- (التشويش) على الأهداف المرجوة من العملية التعليمية ، واضطراب مقاييسها الوظيفية .

2- اضطمحلال مستوى البحث النحوى بتوجيهه ضمناً إلى غير من يجب أن يتوجه إليهم من الباحثين والمتخصصين .

3- غياب الوعى بالمقومات الأساسية لدى العناصر المخططة أو المنفـــذة للعمليـــة التعليمية .

إن الخلاص من هذه المعوقات يتطلب وعياً دقيقاً ليس بمقومـــات المـــادة العلمية موضوع (تعليم النحو) فحسب ، بل أيضاً فهماً كاملاً لدور الأساليب والطرق والأدوات المستعملة فى توصيلها ، واللجوء إلى الضـــوابط الموضـــوعية لقيـــاس مستويات الأداء والتحصيل فيها .

الأساس الخامس : الفصل بين الصعوبات الجوهريـــة والعرضـــية فـــى العملية التعليمية :

والصعاب الجوهرية فى العملية التعليمية تنتج عن تعدد المناهج المتبعـــة فى هذه العملية وتضاربها أحياناً فى تحديد المستوى اللغوى من ناحيـــة ، أو فـــى صياغة ظواهر هذا المستوى قاعدياً من ناحية أخرى . أما الصعاب العرضية فتتصل بعنصر أو أكثر من عناصر ثلاثة : الكتاب ، والمعلم ، والظروف التـــى تـــتم فيهـــا العملية التعليمية ، ولقد تكون هذه الصعاب فى بعض الأحيان أشد ظهوراً وأوضـــح آثاراً : فإن الكتاب المضطرب كفيل بإعاقة العملية التعليمية على نحو تصـــبح فيـــه عبئاً على الأطراف المشاركة فيها ، والمعلم غير القادر ينتج – دائمـــاً – متعلمـــين

مختلطى الإدراك لمقومات العلم، والظروف غير المواتية قد تسم العملية التعليميـــة كلها بالعبث، بيد أن هذه الصعاب – برغم شدة ظهورها ووضوح آثارهـــا – تظـــل عرضية ، لأن من الممكن قهرها متى غيرت العناصر غير الصالحة فيها ، أما الخلط المنهجى فأشد خطراً وأعمق أثراً ، لأنه يمتد عن أسس التفكيـــر وطرائقـــه ، ومـــا يترتب عليها من رؤية للظواهر موضوع الدراسة وقدرة على تحليلها ، ثم صـــياغة ما يترتب على ذلك من نتائج تعبر بدقة عنها ، ومن ثم فإن الخلـــط فـــى أى منهـــا يتجاوز صاحبه إلى غيره بما يحدثه من اضطراب فى العملية التعليمية بأثرها .

ويقتضى هذا الفصل فيما يتصل بتعليم النحو أموراً على رأسها :

1- الفطنة إلى الأهمية القصوى للمنهج التعليمى – والتحديد الدقيق لطبيعـــة هـــذا المنهج ومقوماته، وخصائصه ، وأهدافه المرحلية والنهائية .

إن هذا التحديد الدقيق يجب أن يسبق كل نقاش يدور حول الجزئيـــات ، إذ لا معنى للحوار فى التفصيلات مع الاختلاف فى الأصول العامة التى ينبغى أن يحتكم إليها فى كل خلاف .

إن خطورة المنهج نابعة من الدور الذى يؤديه فى العملية التعليمية ، وهو دور بالغ الخطر ، لأنه الذى يتحكم فى تحديد (المادة) العلمية وجـــلاء مقوماتهـــا ، وبذلك فإنه يجب أن يصوغ مواصفات الكتاب التعليمى القادر على نقلها ، ويســـهم فى إعداد المعلم المتمكن ويمنحه المقدرة على توصيلها ، وبذلك يكـــون (المـــنهج) الأساس المحورى للعملية التعليمية كلها.

ومما لا شك فيه عندنا أن أسباب القصور فى (تعليم النحو) فى بلادنـــا أن المعنيين عندنا لا يبدءون من النتائج دون المقدمات ، حين يجعلون لـــب المشـــكلة تدور حول (عدد الساعات) أو (المؤلفات) من غير تحديد حقيقى للمنهج والمادة وما يتطلبانه من احتياجات .

2- العناية بكل عنصر من بقية العناصر المشاركة فى العملية التعليمية ، ولا تكون هذه العناية بغير تحديد دقيق ومفصل للمواصفات الضـــرورية لهـــا وتحـــرى التنسيق فيما بينها ، دون الاكتفاء بالتوصيات العامة غير العملية ، تلـــك التـــى

تصدر عن رؤية ضبابية وغير واقعية ، توشــك أن تكــون مبتــورة الصــلة بالحقائق الأساسية فى أساليب نقل المعرفة البشرية .

وفى ضوء هذه الحقيقة فإنه يجمل بنا الاعتراف بأن (الكتــاب النحــوى) و(خطة الدراسة) معنيان بالحقائق النحوية أكثر من عنايتهما بالإنسان الذى يصلانه بها ، لدرجة أنهما يغفلان ما لا سبيل إلى إغفاله من تفــاوت المســتويات الذهنيــة والنفسية والاجتماعية ، مع أن الثابت أنه لا يمكن نقل (المعرفة) منفصلة تماماً عن بقية الخبرات الإنسانية .

إن تقرير هذه الحقيقة لا ينفيه ما قد يبذله (المعلم المتمكن) من جهود فــى إزالة سلبياتها ، لأن المعلم فى نهاية الأمر محكوم فى أدائه بها .

الأساس السادس : الأخذ فى تعليم النحو بمبدأى : (فصل المجــالات) و (تكامل المستويات):

ويستند هذان المبدآن إلى ما أثبتته الدراسات النفسية فى البحوث التعليمية من ضرورة رعاية الفروق الأساسية من ناحية وتكامل الخبرات الإنسانية وتراسل معطياتها من ناحية أخرى . أما (فصل المجالات) فنتيجة حتمية لوجود ضروب من الخصائص والسمات التى تميز المتعلمين وتصنفهم فى مجموعات . ومن بين هذه الخصائص اختلافهم فى اللغة الأم ، وتفاوتهم فى الخبرة كماً ونوعاً ، وتعدد مستوياتهم العقلية نظرياً وعملياً . وهى جميعاً أمور يلزم لحظها بعين الاعتبار فى العملية التعليمية حفاظاً على التجانس الواجب فيها ، لا لتسهيل سبلها وتيسير شعابها فحسب ، بل لما لذلك كله من أثر فى تحديد (شكل) المادة العلمية ، و(مستواها) ، ونوع (الأساليب) و (الطرق) المتبعة فيها. ومقتضى هذه الحقيقة أنه ينبغى أن يراعى التمييز بين أشكال مختلفة من التعليم بحسب نوعية المتعلمين على النحو الآتى :

1- التعليم الموجه للناطقين بلغة عربية .

2- التعليم الموجه للناطقين بغير العربية .

3- التعليم الموجه لصغار السن .

4- التعليم الموجه للكبار .

5- التعليم الموجه للمنتظمين دراسياً .

6- التعليم الموجه لغير المنتظمين .

وأما (تكامل المستويات) فى برامجها التعليمية فضرورة مع تعدد مستويات التعليم ، وهو أمر لا مجال لإغفاله فى التخطيط لتعليم النحو ، نظراً لوجود أنماط شتى تختلف حتماً فى حظها من الاتصال بالقواعد النحوية : فهناك مستوى المبتدئين الذين لا علم لهم بالنحو ولا معرفة لديهم بقضاياه ومسائله ، وهناك مستوى المتقدمين الذين عرفوا موضوعه وألموا بمادته ووقفوا على كثير من مسائله ولكنهم لم يحيطوا بعد بالجوانب المشكلة فيه و الاحتمالات الواردة لها ، وبين الفريقين وسيط ألم بطرف من مادة النحو وعلم شيئاً من مسائله ، ولكن ما علمه لا يؤهله لفهم مشكلاته ولا يمكنه من إدراك ما يدور حولها .

وتوافر الاتساق فى كل مستوى من هذه المستويات ، ثم فيما بينها جميعاً ، هدف يجب تحقيقه، وغاية لا مناص من السعى للوصول إليها ، حتى تتجنب العملية التعليمية ما يصطلح عليه بـ (الفاقد) التعليمى ، سواء فى نطاق (المادة) العلمية ، أو فى إطار (الزمن) المخصص لهذه المادة ، ولا سبيل إلى الوصول إلى هذه الغاية وتحقيق هذا الهدف بغير (تكامل المستويات) تعليمياً ، تخطيطياً وتنفيذياً معاً.

الأساس السابع : التفرقة بين تعليم النحو للمتخصصين وتعليمه لغير المتخصصين :

وتمتد هذه التفرقة على جبهة عريضة ، تبدأ من وظيفة (النحو) عند كل منهما وطبيعته ، ثم غايته عندهما وأهدافه ، وأخيراً الوسائل والأساليب المتبعة فى كليهما وأشكالها النمطية ، ولهذا كله دوره المؤثر فى العناية بالنصوص اللغوية أو الضوابط التقعيدية لها وفى الاهتمام بما كان من النصوص موافقاً للقواعد أو مخالفاً لها ، وفى الاكتفال بالإشارة إلى الأصول المرعية أو تفصيل القول فيها ، وفى الحرص على الوقوف فى النص أو القاعدة على ما هو موجود أو تناول ما ليس له فيها وجود ، وأخيراً فى الاقتصار على التعرف على القاعدة مجردة أو الإحاطة بما فيها من آراء الموافقين والمخالفين .

حسبنا أن نضرب لهذه الدروب من الفوارق نموذجاً يغنى بالإشارة عن العبارة ويؤكد بالمثال دون حاجة إلى استدلال :

إن الدارس من غير المتخصصين لا يستطيع أن يتفهم خصائص الظواهر موضوع القاعدة النحوية مجردة من نصوصها ، ويجد عنتاً فى استيعابها بعيدة عن النماذج المعبرة عنها ، وهكذا يكون النص الموافق للقاعدة عنده وسيلة لا غنى عنها لإدراك الظاهرة وفهمها والإحاطة بأبعادها واستيعاب أحكامها ، فى حين لا يمثل النص الموافق للقاعدة بالنسبة للمتخصصين هذه الدرجة من الأهمية ، إذ سبق للمتخصص أن أدرك الظواهر ووقف على قواعدها ، ومن ثم تكون أهمية النص حينئذ عائدة لا إلى موافقته باطراد للقاعدة المألوفة ، بل إلى ما يحمله من ظواهر مخالفة للمألوف المعروف ، بحيث يتحول النص إلى مجال لمناقشة مدى الاتساق والاختلاف بين ما فيه وما فى غالبية النصوص من ناحية ، وبين ما يمكن استخلاصه منه من ضابط وما يؤخذ به من ضوابط وأصول بالاستناد إلى المضطرد من ناحية أخرى ، أى أن (النص) العادى – إذا صح هذا التعبر – الذى يتسق تماماً مع الظواهر الشائعة والقواعد المبنية عليها يفقد أهميته لدى المتخصصين ،

وتصبح الأهمية منوطة بنصوص محدودة ذات طبيعة خاصة ، هى (الشواهد) النحوية دون سواها . وهى لا تتسم بأدنى قدر من الأهمية فى تعليم غير المتخصصين .

أحسب أن هذه الأسس السبعة كافية لكى نستبعد باطمئنان محاولات تيسير تعليم النحو العشوائية ، تلك التى دأبت هيئات التعليم المسئولة فى عدد من الأقطار العربية على القيام بها بين الفينة والفينة ، والتى تتمثل حيناً فى تغيير الموضوعات، وحيناً فى تغيير المقررات ، وحيناً ثالثاً فى تغيير عدد الساعات ، وجلى أن هذه جميعاً أدوات قاصرة عن بلوغ الغاية ، عاجزة عن تحقيق الأهداف .

إن تيسير النحو لا يكون بزيادة عدد الساعات وحدها ، ولا بالمزيد من إصدارات الكتب النحوية وتقريرها ، ولا باستبعاد الشواهد ، والتقسيمات والتعليلات وما كان على شاكلتها ، فإن هذه جميعاً – فى التحليل النهائى – تنحصر فى إطار الجزئيات التى ينبغى فى النهج العلمى النظر فيها قبل الاتفاق على أسس تناولها . إن تيسير تعليم النحو يتطلب أولاً وجود (نحو تعليمى) مبنى على أساس انتخابى وصفى، متسم بالاطراد النظرى والالتزام التطبيقى فى البناء اللغوى [1].

---

[1] هذا موضوع أساسى من "المشروع اللغوى" الذى أرجو أن يصدر فى وقت قريب.



قائمة الأبحاث
التى صدرت فى الأجزاء السابقة
من سلسلة " دراسات عربية وإسلامية "

الجزء الأول

البحث	الباحث
• قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم	أ.د. عبدالرحمن عوف
• من قضايا المنهج فى علم الكلام	أ.د. حسن الشافعى
• المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى	أ.د. أحمد يوسف
• مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية	أ.د. مصطفى حلمى
• التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى	أ.د. حامد طاهر
• دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية	أ.د. السعيد بدوى
• فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
• الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة	أ.د. حمدى السكوت
• قضية التأثير على شعراء التروبادور	أ.د. أحمد درويش

الجزء الثانى

البحث	الباحث
• مفهوم التطور فى الفكر العربى	د. محفوظ عزام
• تحلل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى	أ.د. حامد طاهر
• التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر	أ.د. محمد بلتاجى
• تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها	أ.د. أحمد طاهر حسنين
• تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
• تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى لبلاشير	ترجمة د. أحمد درويش
• المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة	أ.د. محمد فتوح أحمد
• موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى	أ.د. طه وادى
• قضية ترجمة الشعر	أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث

البحث	الباحث
• تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الإنجليزى	أ.د. محمد عبدالهادى سراج
• ابن ماجه وفلسفة الاغتراب	أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
• ظاهرة البخل عند الجاحظ	أ.د. حامد طاهر
• العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران	د. جابر قميحة
• قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر العربى	د. نوريه الرومى
• النقد الجديد وفلسفة العصر	أ.د. عبدالحميد إبراهيم

الجزء الرابع

- القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ.د. أحمد مختار عمر
- تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال — د.عبدالمقصود عبدالغنى
- انتشار الإسلام فى الهند — د. محمد عبدالحميد رفاعى
- بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة : أ.د. حامد طاهر
- احتكاك العرب بالسريان وأثاره اللغوية — د. علاء القنصل
- اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- أثر المبرد فى النحو العبرى — د. سلوى ناظم
- نظرية النظم عند عبدالقاهرة الجرجانى — أ.د. أحمد درويش

الجزء الخامس

- عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية — أ.د. محمد عبدالهادى سراج
- الوثائق الإسلامية — د. عبدالتواب شرف الدين
- حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر — أ.د،. حامد طاهر
- حركة الروى فى القصيدة العربية — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الأصوات وأثرها فى المعجم العربى — د. رفعت الفرنوانى
- الثروة اللغوية العربية لأنطون شال — ترجمة د. سعيد بحيرى
- نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب — أ.د. أحمد طاهر حسنين
- منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية — أ.د. يوسف نوفل
- قراءة القصة القصيرة — د. حسن البندارى

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن — أ.د. محمود الربيعى
- العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى — أ.د. عبدالحكيم حسان
- استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة — أ.د. محمد السعيد جمال الدين
- التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم — أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث — أ.د. حامد طاهر
- الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى — د. محمد صلاح الدين بكر
- قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه — د. محمود سلامة
- حديث عيسى بن هشام — د. عصام بهى
- العلمانية والمنظور الإيمانى — د. عبدالرزاق قسوم
- تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء السابع

- إعداد الداعية المفتى — أ.د. حسن الشافعى
- المنهج الإسلامى فى التنمية — أ.د. يوسف إبراهيم
- إحياء الفلسفة بين مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال — أ.د. حامد طاهر
- العلاقة الإسلامية البيزنطية — أ.د. عليه الجنزورى
- حركة التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية — أ.د. عبدالله عبدالرازق
- الإنتاج الفكرى وحق المؤلف — أ.د. شعبان خليفة
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول) — أ.د. صلاح رواى
- الثنائية فى الفكر البلاغى — أ.د. محمد عبدالمطلب
- نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائى فى القرآن الكريم لمحمد حميد الله — ترجمة د. محى الدين بلتاجى
- أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة — أ.د. رمضان السيد
- رؤية الجبرتى للحركة السلفية فى مصر وشبه الجزيرة العربية — د. نازك زكى
- الترجمة ودورها فى الفكر العربى — أ.د. حامد طاهر
- المنهج فى كتاب سيبويه — أ.د. صلاح الدين بكر
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأخير) — أ.د. صلاح رواى
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأول) — د. رفعت الفرنوانى
- التراث والأصول الأوربية للحداثة — أ.د. عبدالحكيم حسان
- الناقد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام — د. حسن البندارى

الجزء التاسع

- تذوق ابن قتيبة للنظم القرآنى — أ.د. منير سلطان
- نحن وقضية التراث الفلسفى عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر — أ.د. حامد طاهر
- المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأخير) — د. رفعت الفرنوانى
- محاولات تيسير النحو العربى — أ.د. صبرى إبراهيم السيد
- نحو أدب إسلامى مقارن — أ.د. الطاهر أحمد مكى
- عبدالله الطائى وآفاق الشعر المعاصر — أ.د. أحمد درويش
- عمود الشعر فى المصطلح النقدى — أ.د. توفيق الفيل

الجزء العاشر

- موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية — أ.د. محمد شامة
- المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة — أ.د. حامد طاهر
- فلسفة التاريخ الإسلامى — أ.د. عبدالحميد إبراهيم
- صعوبات فلسفية فى كتاب سيبويه — أ.د. عبدالرحمن أيوب
- مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج — أ.د. أحمد درويش
- ملامح الشعر بريشة القصاص — د. إخلاص فخرى

الجزء الحادى عشر

- مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين — أ.د. حامد طاهر
- تصنيف العلوم عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- جهود الشيخ أبوزهرة فى تطوير الدراسات الفقهية — أ.د. محمد أحمد سراج
- اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات — د. أحمد طاهر حسنين
- صور الثقافة والتربية فى الأدب العربى القديم — أ.د. أحمد درويش
- التشكيل الفنى للشعر بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى — د. محمود محمد عيسى
- شعر المناسبات : نظرة منصفة — د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الثانى عشر

- المنهج العلمى التجريبى فى الحضارة الإسلامية — أ.د. عمار الطالبى
- الإسلام من وجهة نظر المسيحية لجارديه — ترجمة أ.د. حامد طاهر
- توظيف العلوم الطبيعية فى بناء علم كلام إسلامى — د. رزق الشامى
- العلاقة التاريخية بين الأفغانى وناصر الدين شاه — أ.د. مريم زهيرى
- الشخصية العلمية الموضوعية فى البحث — أ.د. محفوظ عزام
- النقود الإسلامية فى الأندلس لخيمى بروسى — ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
- نحو الكلام ، لا نحو اللغة — أ.د. أحمد كشك
- تقويم برنامج التعليم الجامعى الأساسى — أ.د. على الشرهان
- منهج شوقى ضيف وآراؤه فى التعليم — أ.د. على الحديدى

الجزء الثالث عشر

• حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام	أ.د. محمد شوقى الفنجرى
• ولاية الفقيه ونظام الحكم فى الإسلام	د. أمية أبوالسعود
• نظرية المعرفة عند الفارابى	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• القاهرة الكبرى : دراسة فى جغرافية المدن	أ.د. جمال حمدان
• دليل عملى لطلاب الدراسات العليا	أ.د. حامد طاهر
• التداخل بين النحو وعلم المعانى	أ.د. محمد فتيح
• حاضر الوضع الأدبى فى مصر	أ.د. حمدى السكوت
• تنويع الحكم التصويرى فى النقد العربى القديم	أ.د. حسن البندارى

الجزء الرابع عشر

• أحكام الشريعة بين الثبات والتغير	د. محمد المنسى
• الإباضية : الطائفة والمذهب	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• دار العلوم : رائعة على مبارك	أ.د. حامد طاهر
• الثقافة فى التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة	أ.د. سامية أحمد على
• القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى	د. حسام البهنساوى
• إشكالية الفكر والفن	أ.د. صلاح رزق
• الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان	أ.د. ماهر حسن فهمى

الجزء الخامس عشر

• نظريات الإسلاميين فى الكلمة	أ.د. أبوالعلا عفيفى
• التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية	أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
• ابن باديس وفلسفته فى الإصلاح والتربية	أ.د. عبدالفتاح الفاوى
• نيروزيه ابن سينا	د. إبراهيم محمد صقر
• مستقبل الحواريين العرب وأوربا	أ.د. حامد طاهر
• اللغة العلمية فى العصر العباسى	أ.د. محمد حسن عبدالعزيز
• الأطر الفكرية فى شعر شوقى	أ.د. أبوالقاسم أحمد رشوان

الجزء السادس عشر

الجزء السابع عشر

الجزء الثامن عشر

الجزء الثالث والعشرون

• المصطلحات النحوية	أ.د. على أبوالمكارم
• اللذة والألم فى رسالة الغفران	د. أحمد الشتيوى
• توظيف الأساطير الدينية ضد العرب والمسلمين	أ.د. محمد البلتاجى
• الاتجاه الباطنى عند ابن عربى	أ.د. حامد طاهر
• الأثر المتبادل بين السياسات التشريعية والاقتصادية فى مصر	أ.د. حسين جميعى

الجزء الرابع والعشرون

• الأفكار القابلة للتنفيذ	أ.د. حامد طاهر
• التاريخ وطرق تدريسه	أ.د. حامد عبدالقادر
	تحقيق د. جمال الدين رضوان
• الرجوع إلى السعادة البدائية (أو فرح البدء) عند الحكيم الترمذى وابن عربى	أ.د. جنفيف جوبيو
• ثقافة ابن الأزرق المنطقية فى كتاب روضة الإعلام	أ.د. محمد مهران
• أسس النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده	أ.د. سمية محمد محمود
• جدلية الدولة العالمية والدولة القومية : مفارقات فلسفية بين الفارابى وهيجل	أ.د. محمد الخشت
• النحو السياسى أو (تسييس النحو)	أ.د. صلاح رواى

الجزء الخامس والعشرون

• الغرض فى أفعال الله تعالى بين الحكمة والغنى	أ.د. مختار محمود عطاالله
• الجزاء الإلهى لأعمال الإنسان (الجزاء من جنس العمل)	د. سعود بن حمد الصقرى
• تناول طعام المضطر (دراسة فقهية مقارنة)	د. سالم بن حمزة مدنى
• الإسلام والعولمة	أ.د. أحمد عبدالرحيم السايح
• سبع مقالات فى الإعلام	أ.د. حامد طاهر
• الغنائية والدرامية فى المسرح الشعرى عند فاروق جويدة	أ.د. عبدالحميد شيحة